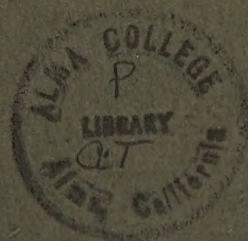
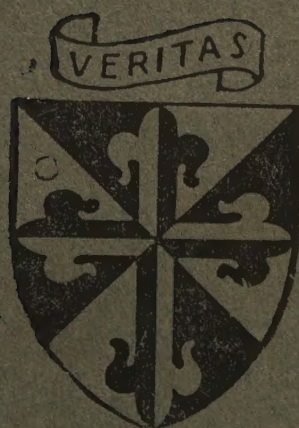


CIENCIA

TOMISTA



TOMO 61.

SALAMANCA
1941

~~Rec. 4-16~~

48373

v. 61
1941:2

SUMARIO

	PAGS.
<i>Los vaticinios mesiánicos de Jeremías</i> , por FR. ALBERTO COLUNGA, O. P. ...	5
<i>Nebrija y los teólogos de San Esteban de principios del siglo XVI</i> , por FR. VICENTE BELTRAN DE HEREDIA, O. P. ...	37
<i>El historiador P. Arriaga y la patria del Maestro Vitoria</i> , por FR. M. M. ^a DE HOYOS, O. P. ...	66
<i>Necesidad de la fe explícita para salvarse según los teólogos de la Escuela Salmantina</i> , por FR. TEOFILO URDANOZ, O. P. ...	63
BIBLIOGRAFIA. —Obras analizadas: <i>Marias</i> : Historia de la Filosofía. <i>Vives</i> : Inscripciones cristianas de la España romana y visigótica.— <i>Cas- cón</i> : Los Jesuitas en Menéndez y Pelayo.— <i>Vázquez</i> : Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala.— <i>Grabmann</i> : Kommentare zur aristotelischen Logik aus dem 12. und 13. Jahrhun- dert.— <i>Id.</i> : Methoden und Hilfsmittel des Aristoteles studiums im Mit- telalter.— <i>Laburu</i> : ¿Qué es la Iglesia?— <i>Tusquets</i> : La Religión explica- da a los párvulos.— <i>Ros</i> : Biblioteca auxiliar del catequista.— <i>Tasen- de</i> : Catecismo de la Doctrina cristiana.— <i>De Andrea</i> : El Evangelio y la Actualidad.— <i>San Martín</i> : El diezmo eclesiástico hasta el si- glo XII.— <i>Bote</i> : Les origines de la Noël et de l'Epiphanie.— <i>Id.</i> : Le Canon de la Messe romaine.— <i>Berutti</i> : Institutiones iuris canonici ...	108
LIBROS RECIBIDOS ...	129

“CIENCIA TOMISTA”

CONVENTO DE SAN ESTEBAN

SALAMANCA

PRECIOS DE SUSCRIPCION

España.....	15 pesetas
América y Filipinas.....	17 —
Demás países.....	22 —

v. 61
1941: 2

CIENCIA TOMISTA

CIENCIA TOMISTA

PUBLICACION BIMESTRAL

DE LOS

DOMINICOS ESPAÑOLES



Año 32. - Núm. 191. - Tomo 61. - Fasc. 4

SALAMANCA

Convento de San Esteban (Apartado 17)

MDCCC

1941

CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL DE LOS DOMINICOS ESPAÑOLES

Año 32. - Núm. 191



Tomo 61. - Fasc. 4

Los vaticinios mesiánicos

de Jeremías ⁽¹⁾

Jeremías es contado entre los cuatro Profetas mayores de Israel. Su primer panegírico lo pronunció aquel gran «Ungido» (Dan. 9, 26), Onías, que murió víctima de sus falsos hermanos: «Este es el amigo de sus hermanos, que ora mucho por el pueblo y por la ciudad santa, Jeremías, el profeta de Dios» (II Mac. 15, 14). En su vocación al ministerio profético el Señor le declara «escogido desde antes de su formación en el seno materno, consagrado antes de nacer y constituido profeta de las naciones (2) «para arrancar y destruir, perder y arruinar, edificar y plantar» (Jer. 1, 4; Ecco. 49, 9). (3). Para ello tendrá que sostener grandes luchas, mas de todas saldrá vencedor, gracias a la asistencia divina que nunca le ha de faltar (Jer. 1, 8).

Nacido en Anatot, de una familia sacerdotal, en los postreros años del impío Manasés o de su hijo Amón, comenzó su ministerio el año 13 de Josías (626), a cuya muerte (608) dedicó unas lamentaciones que no conocemos sino por la mención que de ellas se hace en II Par. 35, 25. Estos diez y ocho años constituyen el primer período de la actividad profética de Jeremías, el menos conocido de todos, pero en el cual se supone que habrá cooperado a la reforma religiosa del piadoso monarca. Pasados velozmente los tres meses de Joacaz, que fué llevado preso a Egipto por el faraón Neco, vencedor de su pa-

(1) La Edad patristica nos ofrece sobre Jeremías dos comentarios, uno oriental, de Teodoreto de Ciro (P. G. Migne t. 81) y otro occidental de San Jerónimo, incompleto (P. L. Migne t. 24), que citamos en este artículo.

(2) «Eradicare et destruere dixit de tristibus; reaedificare vero et plantare de contrariis». Theodoret c. 499.

(3) Esta consagración o santificación, que algunos quieren asimilar a la del Bautista, nos la declara el Eclesiástico cuando en el elogio de los Padres dice de Jeremías: «Nam malè tractaverunt illum, qui a ventre matris consecratus est propheta, evertere, et eruere, et perdere et iterum renovare et aedificare (49, 9).

dre, comienza a reinar otro hijo de Josías, Joaquím. Ninguna cosa nos revela mejor el estado religioso y moral de Judá que este hecho sorprendente, de que, el mismo hijo, eche por tierra en pocos días la obra reformadora realizada por el padre, no de otro modo que Manasés había deshecho la de su propio padre y antecesor, Ezequías. Durante sus cuatro primeros años, Joaquím pudo creerse rey independiente, porque habiendo desaparecido Nínive bajo los golpes de los medos y los caldeos en 612, Babilonia, que se creía la legítima sucesora de Asiria, no había hecho aún acto de presencia en Palestina. No parece haberse verificado esto hasta 604, con la venida de Nabucodonosor, que impuso a los reyes de la región el vasallaje babilónico. Con esto cambió la situación política de Judá, y sus inclinaciones por Egipto adquirieron una significación que no tenían antes. Fué este príncipe, y en el año 4.º de reinado (605) a quien Jeremías, de orden de Dios, ofreció la suma de todos los vaticinios pronunciados hasta entonces contra Judá, los cuales el rey Joaquím rasgó y arrojó al brasero, aunque luego fueron escritos de nuevo por el Profeta con muchas ampliaciones (Jer. 36). La segunda parte del reinado de Joaquim hasta 589 acaba en una rebelión abierta contra la Caldea, alentada por el imperio egipcio, que siempre fomentó la oposición contra los imperios asiáticos. La muerte libró a Joaquim de ver en sus tierras al rey Nabucodonosor y de sufrir el peso de sus iras. Tocó esta triste suerte a su hijo Joaquín o Jeconías, el cual a los tres meses de subir al trono, hubo de tomar el camino del destierro en compañía de su madre, de su corte y de una buena porción de su pueblo (II Reg. 24, 10-15). Sin embargo de esto no podemos decir que el trato que sufrió entonces Judá fuera muy duro. En lugar del joven rey cautivo, Nabucodonosor puso entonces en el trono de David a un tío suyo, hijo de Josías, a quien se exigió solemnemente juramento de fidelidad a Babilonia (II Par. 36, 13). Fué éste Sedecías, que, no obstante su viaje a Babilonia, bien para dar muestras de su fidelidad, bien para deshacer las sospechas que contra él hubiera (Jer. 51, 59), en 589 se levantó contra Babilonia, confiado en el auxilio de Egipto, y vino a ser causa de la ruina de su reino, de su capital y Templo, del destierro del pueblo y de su propia desgracia (587). Es-

te reinado representa el cuarto período de actividad misional del profeta, y también el más importante. El quinto comienza con la ruina de Jerusalén y la cautividad de su pueblo, en que tienen cumplimiento todas las amenazas, que desde el principio de su misión venía repitiendo Jeremías como castigo de las infidelidades de Judá.

En estos treinta años de ministerio, sobre todo en los postreros, Jeremías tuvo que beber muchas veces el amargo cáliz del dolor. Insultos, oprobios, cárceles, acusaciones de traidor a la patria, asechanzas contra su vida, todo lo hubo de soportar, y en tanto grado, que no pocas veces el dolor le forzaba a levantar sus ojos a Dios en son de queja y hasta maldecir el día de su nacimiento con un tono que nos hace recordar a Job (17, 12-18; 18, 18-23; 20; 28; 38; 15, 10, 20-21). Si Jeremías es mirado como el tipo del divino Redentor, que tanto sufrió por mantenerse fiel a la misión recibida de su Eterno Padre, esto no puede ser en el modo de sobrellevar sus penalidades. No es a él a quien convienen aquellas palabras de Isaías: «Como un cordero ante el que lo esquila enmudeció y no abrió su boca» (Is. 53, 7). Jeremías se queja a Dios, pide que le venga; pero al fin se resigna a la voluntad de Jahvé.

Cualquiera diría que el profeta había fracasado en su misión. En muchos y variados tonos había tratado de apartar al pueblo de su extravío, mediante la representación de las divinas amenazas. De no haber tenido el corazón tan sensible y generoso para amar a su pueblo, hubiera gozado al ver cumplidas sus amenazas y haber cerrado la boca a cuantos le habrían hecho sonar en los oídos aquella canción que menciona su coetáneo Ezequiel profetizando en Babilonia: «Los días pasan y las visiones no se realizan» (12, 22). Al presente ya están cumplidas las amenazas, Dios ha sacado verídicos a sus profetas y embusteros a los que falsamente profetizaban en su nombre, anunciando la paz y la vuelta de los primeros cautivos. Jeremías podía entonces dar en rostro a cuantos en nombre de su fantasía, de su ambición o avaricia pronosticaban la victoria de los egipcios sobre Nabucodonosor y la plena independencia de Judá; pero el amor hacia su pueblo y a cuanto éste representaba en el mundo no le permitía dejarse llevar de tan ruines pensamien-

tos. Antes cree y espera que ésta será la ocasión para hacer llegar al corazón del pueblo oprimido por la suma desgracia lo que antes, en los días de prosperidad, había rechazado.

La última razón de esta conducta era su honda fe en Dios y en los altos destinos de Israel; fe que, como la roca en medio del mar, resistía los más bravos embates de las olas. Dios se había revelado a Israel bajo el nombre misterioso de Jahvé, diciendo: «Este es mi nombre para siempre y éste mi memorial de generación en generación» (Ex. 3, 15). Cfr. Is. 42, 8; Salm. 134, 13). El mismo Jahvé explicó a Moisés el contenido de este nombre, que se resume en misericordia y justicia: «Jahvé, Jahvé, Dios misericordioso y compasivo, lento en irritarse, rico en bondad y fidelidad, que conserva su gracia hasta la milésima generación, que perdona la iniquidad, la rebeldía y el pecado, pero que no los deja sin castigo, visitando la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación» (Ex. 34, 7). Misericordia y justicia son los dos principales atributos que forman el constitutivo metafísico de Dios, según la concepción de los profetas. Esto lo muestra con la ley, cuando formula las sanciones, los premios para los guardadores de los divinos preceptos y los castigos para los quebrantadores de los mismos. Véanse en el Levítico c. 26, en el Deuteronomio 11, 13 ss. y c. 28. Estas sanciones de la Ley forman luego el criterio con que juzgan los historiadores sagrados la vida del pueblo escogido, la cual será próspera siempre que se muestre fiel a su Dios; pero en caso contrario tendrá que sufrir las consecuencias de su conducta. Este mismo tema de los castigos es el de todos los profetas, como que su misión tenía principalmente por objeto reducir el pueblo de sus caminos extrañados a la senda de la verdad y justicia.

Pero más que Dios de justicia y de venganza, Jahvé es Dios de perdón, de misericordia, de fidelidad a sus promesas. Ya el texto del Exodo pone la misericordia divina por encima de su justicia; pero es sobre todo en los Salmos, en que se halla la quintaesencia de la religión de Israel, donde estos atributos más resaltan y los sentimientos de fe y de esperanza que ellos causaban en el alma de los fieles. «Porque tú eres bondadoso, Jahvé, eres un Dios misericordioso y compasivo, lento en irritarte,

rico en bondad y fidelidad» (Sal. 87, 5, 15). «Jahvé es misericordioso y compasivo, lento en la cólera y rico en bondad» (Sal. 102, 8). «Sobre todas las obras de Dios se extiende su misericordia» (Sal. 145, 8). «Su misericordia es eterna y su verdad de generación en generación» (Sal. 98, 5). Particularmente se manifiesta esta misericordia en perdonar los pecados. «El es, dice el Salmista, el que perdona todas las iniquidades, el que cura todas las enfermedades, el que salva la vida de la fosa, el que te corona de bondad y misericordia» (102, 3). Con la misericordia va unida la verdad, o sea, la fidelidad divina a las promesas hechas a Israel o a David. Esta fidelidad es tan cierta que en ningún modo puede faltar: «La verdad del Señor permanece para siempre», dice el salmista (Sal. 117, 2). Y en otra parte: «Tu misericordia traigo ante mis ojos y camino en su verdad» (Sal. 26, 3).

En los momentos de mayor angustia el israelita recurre a este argumento para mover el corazón de Dios y alcanzar el socorro deseado. Así Gedeón dice al ángel que se le apareció bajo el terebinto de Efra: «Ah, Señor, si Jahvé está con nosotros, ¿por qué nos han sobrevenido estas desgracias? ¿Qué se ha hecho de aquellos prodigios que nuestros padres nos han contado sobre la liberación de Israel de la tierra de Egipto?» (Jud. 6, 13). Y el Salmista, abogando por la restauración de la dinastía davídica, después de haber expuesto las promesas de Dios a David y la triste situación en que al presente se encuentra la dinastía real de Judá, pregunta: «¿Dónde están, Señor, tus bondades antiguas, las que juraste a David en tu verdad?» (Sal. 89, 50).

Estos eran los sentimientos que brotaban del corazón de los profetas, aún en los momentos en que lanzaban contra su pueblo las más graves amenazas, aquellas amenazas en que parecía que Dios renunciaba para siempre a su alianza con Israel. La honda sentencia de San Pablo: «Los dones y la vocación de Dios son sin arrepentimiento» (Rom. 11, 29), en la cual ve el Apóstol la futura conversión de su pueblo al fin de los tiempos, latía también en el alma de los profetas y les hacía no decaer jamás en sus esperanzas. Cuando consideraban, de una parte, las sanciones divinas contra los infractores de la ley y los con-

culcadores de la alianza, e ilustrados con luz profética, contemplaban la justicia y santidad de Dios, que no puede hacer paces con la iniquidad, y de otra parte veían las prevaricaciones del pueblo, entregado al culto de los ídolos o dominado por todo género de inmoralidades, no podían menos de prorrumper en aquellas vehementes amenazas en que muestran la viva idea que tenían de la justicia divina y de la gravedad del pecado. Su imaginación, avivada por estas ideas, les prestaba aquellas conmovedoras imágenes, aquel estilo tan enérgico, que los convierte en los primeros y los clásicos modelos de la elocuencia religiosa.

Mas por vehementes y absolutas que parezcan esas amenazas, casi nunca pasan de ser tales; siempre dejan lugar para el arrepentimiento y para la penitencia, que al fin les libra de los males que parecen venirles encima. Y no sólo esto, aún ejecutadas esas amenazas, porque la penitencia no se interponga a tiempo, rara vez deja de aparecer, tras de la justicia que castiga, la misericordia que reclama sus derechos a perdonar y haber piedad de los que sufrieron el castigo. Y esta misma piedad se vuelve contra los que ejercieron el ministerio de la justicia, acusándoles de dureza y excesivo rigor. De aquí nacen en los escritos proféticos esas alternativas entre las amenazas y las promesas, entre las graves conminaciones de la justicia divina y las suaves promesas de perdón, de gracia, de restauración, que alcanzan su remate en la obra mesiánica, última y más grande manifestación de la bondad, de la misericordia y de la verdad de Dios para con su pueblo y para con el mundo (Cf. Jer. 51, 20-26, 34-37).

Y estas promesas eran al principio despreciadas por el pueblo; mas cuando se veía agobiado por los castigos, eran todo su consuelo y se volvían hacia ellas en busca de aliento, de consuelo y de fortaleza. El pueblo de Judá, que antes de su ruina pedía la muerte del profeta, cuando le oía anunciar la ruina de la Ciudad y del Templo, una vez que los vio arruinados y él mismo camino del destierro, comprendió la verdad de los oráculos divinos y se volvió hacia aquellas palabras de consuelo de que iban mezclados. Y esas palabras se grababan en su alma, y lo sostenían en la larga esperanza de la misericordia divina. Es ver-

dad que tales esperanzas no prendían en todos los corazones ; pero sí lo es, que solo aquellos en quienes echaron raíces vinieron a constituir aquel *resto* escogido, que, como semilla fecunda, se multiplicó y se convirtió luego en la nación bendecida del Señor. Esto es lo que nos proponemos demostrar en los vaticinios mesiánicos de Jeremías.

Los cuales, aunque compilados sin ningún orden en su libro, todavía, mediante ciertas indicaciones cronológicas y el examen de su mismo contenido, podemos distribuirlos en las varias etapas que abarcan los cuarenta años del ministerio profético de Jeremías (4).

En el primer discurso o poema que de Jeremías nos queda, el profeta nos hace ver las apostasías de Israel, o según el lenguaje tan usual en los profetas, las infidelidades de la esposa de Jahvé. Esta, olvidada de los lazos que a su Dios la unen desde los días del Sinaí, y menospreciando los beneficios recibidos, se entrega al culto de todas las divinidades, a quienes ofrece y consagra los mismos dones que de su Dios ha recibido. ¿Cuál puede ser, en este caso, la conducta de Jahvé? «Si un hombre repudia a su mujer, y ésta se aleja de él para unirse con otro, ¿volverá ella hacia aquél? ¿No es cierto que esa mujer está ya manchada? ¡Tú te has prostituido a numerosos amantes, te atreverías a volver a mí!, dice Jahvé. Levanta tus ojos a las pedradas alturas; ¿en dónde no te has prostituido? A la vera del camino te sentabas en su espera, como el árabe en el desierto (5). ¡Tú has profanado esta tierra con tus prostituciones y tus crímenes. Y ahora tú clamas hacia mí: Padre mío, oh tú, el amante de mi juventud! ¿Guardará El para siempre su cólera? ¿perdurará ésta eternamente?» (3, 1-5). Lo que siente el amante ofendido no es tanto su ofensa, cuanto que su antigua esposa no habla sinceramente arrepentida. Por esto la invita: «Vuelve, rebelde, Israel, dice Jahvé, que no te mostraré rostro seve-

(4) En la referencia de los textos proféticos hacemos uso de las dos obras, A. Condamin S. J., *Le livre de Jeremie*, trad. y comentario, Paris, 1920 (Col. Etu-Bibliques), y G. Ricciotti, *Il libro di Geremia, versione critica dal testo ebraico con intr. e commento*, Torino, 1923.

(5) In hebraeo scriptum est ARABE, quod potest et Arabes significare, quae gens, latrocinii dedita, usque hodie incusat terminis Palestinae et descendentibus de Jerusalem in Jericho obsidet vias. Hier. in h. l.

ro, porque soy misericordioso, y mi cólera no es perpetua. Sólo esto quiero, que reconozcas tu iniquidad, tu impiedad contra tu Dios, Jahvé» (3, 12 ss.). La invitación a la penitencia se hace más apremiante en este hermoso pasaje :

“Volved, hijos rebeldes, dice Jahvé,
 porque yo soy vuestro dueño.
 Y os tomaré, uno de cada ciudad;
 y dos de cada familia,
 para traeros a Sión.
 Y os daré pastores según mi corazón,
 que os apacienten con inteligencia y sabiduría.
 Y cuando hubiereis crecido
 y dado frutos sobre la tierra,
 en aquellos días, declara Jahvé,
 no se dirá más:
 ¡El Arca de la Alianza de Jahvé!
 No se pensará en ella, se la echará en olvido,
 nadie sentirá su pérdida, ni pensará en recuperarla.
 En aquel tiempo Jerusalén será llamada
 Trono de Jahvé;
 y todas las naciones se reunirán
 en el nombre de Jahvé.
 Y desde entonces no seguirán más
 las malas inclinaciones de su corazón.
 Volverán en aquellos días
 la Casa de Judá y la Casa de Israel;
 juntas vendrán de la tierra del Septentrión,
 a la tierra que yo he legado a vuestros padres” (3, 14-18) (6).

Estando la masa del pueblo tan corrompida, Dios hará una selección para con ella formar el nuevo pueblo, cuyo gobierno encomendará a pastores llenos de su espíritu, que, a diferencia de los actuales reyes, sacerdotes y profetas, los guíen por los caminos de Dios. Entonces no mirarán al arca símbolo de la presencia de Dios en medio de su pueblo (Ex. 25, 22 ; I Sam. 4, 4 ; II Sam. 6, 2 ; Sal. 70, 2). Encima del arca, donde se guardaban las tablas de la ley, Jahvé tenía su trono entre los querubines ; ahora la ciudad de Jerusalén será el trono del Señor y al encanto de su nombre se juntarán también las naciones. La división de Israel en dos reinos, que había sobrevenido a la muer-

(6) «*Figuratè quidem facta sunt haec sub Zorobabel. Redierunt enim regnante Cyro... Re autem vera postquam Deus et Salvator noster factus est homo*». Theod. in. h. l.

te de Salomón, con grande perjuicio de ambos, cesará y todos volverán del Septentrión, de la tierra de su cautiverio, hermanos, para morar en la tierra del Señor.

Israel no resiste a semejante invitación, y se rinde al Señor, el cual no le pide otra cosa, a cambio del perdón, sino un sincero arrepentimiento y una vuelta a El de todo corazón (3, 22-24, 4) (7).

En el capítulo 12, 14-17 hallamos un pasaje aislado, pero de un sentido mesiánico muy notable. El Señor, dice el Profeta, se dirige a los malos vecinos de su pueblo a quien intenta arrebatar la heredad que el Señor le otorgó. A esos malos vecinos los arrancará también de su tierra, y de en medio de ellos arrancará también la casa de Judá. Pero luego, compadecido de unos y de otros, los volverá a todos a su tierra, cada uno a la heredad que antes poseía. También para las naciones gentiles hay misericordia después de la justicia. Pero lo más singular es lo que sigue:

Si aprenden los caminos de mi pueblo,
a jurar por mi nombre: "Por la vida de Jahvé"
como enseñaron a mi pueblo a jurar por Baal,
serán instalados en medio de mi pueblo.
Pero si no escuchan, yo arrancaré esta nación,
yo la arrancaré y la arruinaré, dice Jahvé" (12, 14-17).

El juramento es un acto de religión; jurar por Jahvé es reconocerlo por Dios, como el jurar por Baal es rendirle culto. La religión de Jahvé está abierta a las naciones gentiles; por ella entrarán a formar parte del pueblo de Dios y adquirirán el derecho de morar en la heredad del Señor.

Una de las cosas que más afligían el tierno corazón de Jeremías era ver al pueblo extraviado por sus malos pastores. Comprendía en este vocablo los reyes prevaricadores, como lo fueron los sucesores del piadoso Josías, los sacerdotes infieles a su vocación y los que sin vocación divina se arrogaban el título de profetas. «¡Ay de los pastores, exclama, que arruinan y dispersan el rebaño de mi majada. Vosotros habéis dispersa-

(7) *Quamvis enim propria voluntate ad Dominum revertamur, tamen nisi ille nos traxerit et cupiditatem nostram suo reboraverit praesidio, salvi esse non poterimus. Intelligamus hoc et de Judaeorum populo ad Dominum revertente et de haereticis, qui Dominum dereliquerunt*. Hier. c. 732.

do mi rebaño, lo habéis extraviado, no habéis tenido de él cuidado alguno. Pues bien, yo cuidaré de la maldad de vuestras obras, dice el Señor». Y en cuanto al rebaño, pobre víctima de estos malos pastores :

“Yo recogeré el resto de mis ovejas
de todos los países en que las he dispersado,
yo las reduciré a sus majadas,
y serán fecundas y se multiplicarán.
Yo les daré pastores que las apacienten,
no tendrán que temer ni de qué espantarse,
y no se perderá ninguna, dice Jahvé” (23, 1-4) (8).

Pero es aún poco. Los malos príncipes que se sientan sobre el trono de David le sugieren la imagen del Rey ideal, del nuevo David, y dice :

“He aquí que vendrán días, dice Jahvé,
en que suscitaré a David un Retoño justo,
un Rey que reinará con sabiduría,
que ejercerá la justicia y el derecho sobre esta tierra.
En aquellos días Judá será salvo,
Israel vivirá en seguridad;
y será el nombre con se le llamará:
Jahvé es nuestra justicia” (23, 5-8).

La promesa hecha a David sobre la perpetuidad de su dinastía resuena con frecuencia en los profetas, ampliada con las promesas mesiánicas. Tal sucede aquí. El Renuevo justo, que aquí se promete a David, será un rey como su padre, pero rey adornado de suma rectitud y justicia, que son los atributos principales de un rey. Bajo su gobierno la nación vivirá en paz y seguridad, y el nuevo nombre que llevará indica a las claras que el Señor es la fuente de su justicia, el que la perdonó los antiguos crímenes y la adornó ahora con las joyas de su santidad (9).

(8) *Ista typicè quidem temporibus Zorobabelis... evenerunt, non tamen tota prophetia. Multi enim insurrexerunt in eos... Quocirca certum est parte quidem temporibus eorum contigisse, partem vero temporibus sacrorum Apostolorum. Hi enim soli donum Spiritus Sancti habuerunt*. Theod. c. 622.

(9) Los Judíos entienden este texto de Zorobabel, pero falsamente. «Cæterum, quia *typus* Christi erat, et captivos e Babylone in Judæam reduxit, quemadmodum Christus mancipatos a diabolo traduxit ad veritatem, si quis *typicè* ista adaptare velit, absurdi nihil faciet». Theod. c. 627. Y S. Jerónimo,

La grandeza de la obra que Jahvé realizará entonces con Israel será expresada con la forma de juramento. En vez de jurar «por la vida de Jahvé, que hizo salir de Egipto a los hijos de Israel», jurarán «por la vida de Jahvé, que hizo volver del Septentrion a toda la raza de Israel, de todos los países en que los había dispersado, reduciéndolos a su patria» (23, 5-8) (10).

El año 597, al tener noticia de la rebelión de Joaquim, Nabudoconosor vino sobre Jerusalén. El autor principal de esta hazaña acababa de morir, sucediéndole su hijo Jeconías, que se rindió sin combatir, y luego con mucha parte de la nobleza y del pueblo fué deportado a Babilonia. Esto debería servir de lección para el nuevo rey, Sedecías, y para el pueblo, que había obtenido gracia por esta vez. Mas no fué así. Mientras de una parte se tenía compasión de los deportados, de otra los falsos profetas en Jerusalén y Babilonia anunciaban, para fecha cercana, la vuelta de los desterrados a su patria. Muy otro era el juicio del verdadero profeta del Señor. El cual le hizo ver dos cestos de higos, unos buenos, excelentes; otros malos, tan malos que nadie los podría comer. ¿Cuál era el sentido de la visión? «Como tú miras con agrado estos higos buenos, excelentes, así miraré yo complacido a los desterrados de Judá, que yo mandé a la tierra de los Caldeos. A los cuales haré volver a su tierra, los estableceré en ella y no los arruinaré más; los plantaré y no los arrancaré más. Y les daré un corazón para conocer que yo soy Jahvé. Ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios, cuando volviere a mí de todo corazón». Y los higos malos son Sedecías y sus oficiales, y los habitantes de Jerusalén que han quedado en el país o se han refugiado en el país de sus amores, en Egipto. A estos hará Dios objeto de horror, de oprobio y de maldición para todos los pueblos de la tierra y los perseguirá con la espa-

explicando el sentido mesiánico, dice: «*Abjectis ergo pastoribus Synagogae, scribis videlicet, et pharisaeis, et salvatis reliquiis Israel, Apostolisque Evangelii in locum priorum principum constitutis, indutur Pastor pastorum et Principis principum, et Rex regum, et Dominus dominantium. Christus, videlicet, Salvator noster*». c. 852.

(10) «*Cujus hic sensus est, quod nequaquam per Moysem populus Dei de Aegypto liberatur, sed per Jesum Christum de omni orbe terrarum, in quem fuerat dispersus. Quod ex parte, et nunc completur in mundo, et ex toto, complebitur, quando de Oriente et de Occidente, Septentrione et Meridie venient et discumbent cum Abraham, Isaac et Jacob*». Hier c. 852.

da, el hambre y la peste hasta hacerles desaparecer de su tierra (24, 1-10).

Misterio de la misericordia de Dios, que se conmueve ante la desgracia de los deportados y se sirve de esa desgracia para traerlos a penitencia y darles después la gracia del perdón y de la plena salud. A este mismo propósito es interesante la carta que Jeremías escribió a los desterrados para prevenirles contra las ilusorias esperanzas que oían de boca de los falsos profetas. La carta va dirigida «a los ancianos, sacerdotes, profetas y a todo el pueblo llevados cautivos de Jerusalén a Babilonia por Nabucodonosor, después que el rey Jeconías salió de Jerusalén con la reina, los eunucos, los jefes de Judá y de Jerusalén, los herreros y cerrajeros» (29, 1-2). Entre la patria y los cautivos las comunicaciones debían ser frecuentes. Los portadores de esta carta fueron embajadores enviados por el rey Sedecías a Nabucodonosor; Elasa, hijo de Sarán y Gamariás hijo de Elcías. Los cautivos, engañados por los profetas falsos se consumían en la ociosidad, esperando que muy pronto llegaría su redención. Jeremías los desengaña en nombre del Señor, y les manda que se resuelvan a vivir en su nueva tierra. «Edificad casas y habitadlas; plantad huertas y comed de su fruto; casaos y engendrad hijos e hijas; buscad mujeres para vuestros hijos y casad a vuestras hijas; multiplicaos en vez de disminuir. Trabajad por el bien de la ciudad a donde os he desterrado y orad a Jahvé por ella, porque vuestro bien depende del suyo» (5-7). Lo que en contra de esto les digan los profetas son sueños de su fantasía. La verdad son las amenazas que pesan sobre Jerusalén, la espada, el hambre, la peste, por cuanto no han escuchado la palabra del Señor. Pero a los desterrados todos esto les dice Jahvé: «Cuando se hubieren pasado setenta años para Babilonia (11), yo os visitaré y cumpliré en vosotros la buena promesa de volveros a este lugar (Jerusalén), porque yo conozco bien los designios que

(11) Estos sesenta años, que representan el tiempo de penitencia de Judá, no se han de tomar tanto como cantidad aritmética, sino como un número simbólico, que equivale a una generación, unidad cronológica de varia significación. Ezequiel reduce a cuarenta años esta época del cautiverio, que Jeremías extiende hasta setenta. (Ez. 4, 6). Por esto en II Par. 36, 21, se dan por cumplidos en la libertad de Ciro (538) y Zacarías (1, 12) 18 más tarde, el segundo de Dario. Cfr. *La profecía de Jeremías y los años de la cautividad*. «Ciencia Tomista», 1915, t. X, 353 ss.

sobre vosotros tengo formados, designios para vuestro bien y no para vuestro mal, que son de daros un porvenir lleno de esperanza. Y vosotros me invocaréis, vendréis a orar ante mí, y yo os escucharé. Vosotros me buscaréis y me hallaréis cuando me buscareis de todo corazón» (29, 10813). Y para concluir dirige sus amenazas a algunos de aquellos falsos profetas que desde Babilonia continuaban en combatir la misión de Jeremías, descubriendo su mala vida e intimándoles los castigos divinos (29, 21-32).

El fin de Judá se acercaba. Era el año 588, el décimo de Sedecías. Desde el año anterior el ejército caldeo tenía asediada la capital de Judá. Jeremías estaba preso en el cuerpo de guardia de Palacio, prisión suave, que más le servía de protección contra las asechanzas de sus enemigos, que de cárcel. Un pariente suyo, por nombre Hanameel, se le llega, invitándole a comprar un campo de que él quería deshacerse, y al que Jeremías, como miembro de la familia tenía derecho de preferencia. No parecía que aquella era la ocasión para adquirir bienes raíces, cuando la existencia de la ciudad, del reino todo y de sus moradores se veía tan gravemente amenazada. Pero Jeremías entendió que aquello era palabra del Señor, y compró el campo, haciendo la escritura con todas las formalidades que la ley establecía, y pagando al contado 17 siclos de plata bien pesados en la balanza. En presencia del vendedor y de los testigos que habían puesto su sello en el contrato, entregó éste a Baruc, encargándole que la guardara y pusiera a buen recaudo, porque «esto es lo que dice Jahvé de los ejércitos: Aún se comprarán casas, campos y viñas en este país» (32, 1-15). Era un vaticinio de que la nación no había llegado a su fin, que tenía aún esperanzas de renacimiento. Efectivamente el Señor prosigue en su amenaza de entregar Jerusalén a la espada, al hambre, y al fuego; pero luego añade: «He aquí que yo los reuniré de todos los países a donde los hubiera dispersado en mi cólera, en mi furor y en mi grande indignación; yo los volveré a este lugar para que habiten tranquilos. Y ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios. Y les daré un solo corazón y les haré seguir una sola senda, a fin de que siempre me teman, para su bien y para bien de sus hijos después de ellos. Y haré con ellos

una alianza eterna, en virtud de la cual no cesaré de hacerles bien; y pondré mi temor en sus corazones para que no se aparten más de mí. Y pondré mis delicias en haberles bien y los plantaré en esta tierra con fidelidad, de todo mi corazón y de toda mi alma» (32, 36-41). Este párrafo es una ampliación de la primera y sencilla promesa del profeta, y que muchos críticos, aún algunos católicos, consideran como adiciones al texto profético, tomadas de otros pasajes escriturarios y de las cuales no pocas faltan en el texto griego. Entre estas sentencias hemos de notar una muy repetida en la Escritura, pero de honrado valor teológico: «Ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios». En ellas se resumen las relaciones de Dios con su pueblo. Por eso si en el Antiguo Testamento tuvieron realización, mucho más la tendrán en la Edad mesiánica (II Cor. 6, 16; Hebr. 8, 10) y sobre todo en el cielo (Apoc. 21, 3).

Una vez más Jahvé dirige la palabra a su profeta para repetirle las dulces promesas de salud, después de mencionar el castigo: «He aquí que voy a vendar su llaga, que les voy a curar y les abriré los tesoros de la paz y de la seguridad. Yo cambiaré la suerte de Judá y la suerte de Israel y los restableceré como en el principio. Yo los purificaré de todos sus pecados, de que se hubieren hecho culpables ante mí. Y ésta será mi alegría, honor y gloria entre todos los pueblos de la tierra, que conozcan todo el bien que yo hago a mi pueblo, de lo que quedarán maravillados» (33, 6-9).

Todo esto no es más que la introducción de un poema, en que el profeta celebra la obra estupenda de la restauración de Israel por el Señor:

“De nuevo se oirán en este lugar, del que vosotros decís que es un desierto, sin hombres ni ganados; y en las ciudades de Judá y en las calles de Jerusalén, que están desoladas y sin moradores, cantos de gozo y cantos de alegría, cantos del esposo y cantos de la esposa, voz de los que dicen: “Alabad a Jahvé de los ejércitos, porque Jahvé es bueno, porque es eterna su misericordia”, de aquellos que llevan al Templo del Señor sus ofrendas; porque yo vuelvo el país a su estado primero, dice el Señor” (33, 8-11)

Y después de otra estrofa en que se expresan análogos con-

ceptos, mirando a la suerte que sufren los reyes de Judá, se acuerda de la promesa divina a David y dice :

He aquí que vendrán días, dice Jahvé,
en que cumpliré la promesa que tengo hecha
a la casa de Israel y a la casa de Judá.
En aquellos días y en aquel tiempo,
yo suscitaré a David un Renuevo de Justicia,
y ejercerá la justicia y el derecho en el país.
En aquellos días Judá será salvađa,
Jerusalén morará en seguridad,
y se la llamará "Jahvé es nuestra Justicia".
Porque así dice el Señor:
David no carecerá jamás de sucesor,
que se sienta en el tróno de la casa de Israel.
Los sacerdotes levitas no carecerán de sucesores ante mí,
para ofrecer holocaustos y quemar ofrendas,
y sacrificios todos los días (33, 14-18).

Y todavía insiste sobre la firmeza de sus promesas : «Si sois poderosos para romper el pacto entre el día y la noche, podréis también romper mi pacto con mi siervo David e impedir que reine un hijo sobre su trono, y con los sacerdotes levíticos mis ministros. Como no se pueden contar las estrellas del cielo y las arenas del mar, así tampoco la descendencia de David mi siervo y los levitas mis ministros, que yo multiplicaré».

Y replicando a los que hablaban, tal vez para excusar su devoción por los ídolos y su olvido del Señor, que Jahvé había ya repudiado a su pueblo, de suerte que Israel ya no pueda ser llamado pueblo suyo, dice : «Si es verdad que yo no he hecho pacto con el día y con la noche, que no he fijado las leyes del cielo y de la tierra, entonces lo será también que yo rechacé el linaje de Jacob y de David mi siervo, y que no tomaré de su linaje jefes para la descendencia de Abraham y de Jacob» (33, 29-26).

Al fin la ciudad fué forzada, el rey Sedecías y su gente de guerra procuró huir por donde pudo. Sedecías fué cogido en el valle del Jordán, cerca de Jericó, cuando intentaba encontrar seguridad en el desierto. Llevado a Ribla, en Siria, donde Nabucodonosor tenía su cuartel general, fué tratado con dureza, a causa de su deslealtad y de su perjurio. Peor suerte tocó a muchos de sus consejeros, que pagaron con la vida su devoción por Egipto. El resto de lo más granado de la nación fué concentra-

do para emprender el camino del destierro, con que desde tanto tiempo hacía, les venían amenazando los profetas de Dios. Jeremías, conocido en el campo caldeo por la relación de los que durante el asedio se habían pasado al enemigo, fué tratado con benignidad y dejado en libertad de venir a Babilonia o quedarse en el país de Judá. El Profeta escogió esto último, prefiriendo a los honores que en Babilonia podía esperar del vencedor, el consuelo de alentar al pueblo, que quedaba en el país. Al eunuco Abdelmélec, que le había favorecido en su prisión (37, 7-13), le prometió en nombre de Dios que tendría la vida salva (39-15-18). Algunas semanas más tarde, Nabuzardán, general de Nabucodonosor, llega con orden de ejecutar la sentencia de su monarca contra la ciudad. Sus muros fueron derruidos, el Templo del Señor, el Palacio real y las casas de los nobles y de los ricos fueron entregadas al fuego, quedando toda Jerusalén convertida en una ruina (II Reg. 26, 81). Al frente de los pobres que quedaron en el país, a los cuales el babilonio dió la posesión de las fincas que quedaban sin dueño, puso a Godolías, que hemos de creer fuera de su confianza, y también de los que escuchaban las doctrinas de Jeremías. Alrededor de Godolías se fueron juntando los fugitivos, a quienes, tanto él como el Profeta, exhortaban a acomodarse al yugo caldeo, que les dejaría vivir en paz. Debió ser por esta época, antes del asesinato de Godolías y la consiguiente retirada de los culpables hacia Egipto, a donde arrastraron al Profeta y a su secretario Baruc, cuando Jeremías escribió los capítulos 30-31, que son los más hermosos, mirados desde el punto de vista mesiánico. Esto resulta más probable, según lo que conocemos de la vida de Jeremías; pero acaso en los días que siguieron a su llegada a Egipto y que ignoramos dónde los habrá pasado, haya tenido el Profeta ocasión oportuna para dirigir a los cautivos este vaticinio muy a propósito para levantar su ánimo y darles esperanzas de redención (12). El oráculo comienza de esta manera: «La pala-

(12) De este vaticinio dice Teodoreto: *Praedictio haec eventum quemdam habuit, velut in umbra et figura, in tempore Zorobabelis*. C. 665. Pensamiento que San Jerónimo completa: «*Praesens sextus liber Commentariorum in Jeremiam repromissiones mysticas continebit, quas Judaei putant et nostri judal-zantes in consummatione mundi esse complendas; necdum enim sub Zorobabel possunt expletas convincere. Nos autem, sequentes auctoritatem Apostolo-*

bra fué dirigida a Jeremías de parte de Jahvé : Así habla Jahvé, Dios de Israel : Escribe en un libro todas las palabras que yo te tengo dichas. Porque he aquí que vendrán días, dice Jahvé, en que cambiaré la suerte de mi pueblo de Israel y de Judá, dice Jahvé : yo los haré volver a la tierra que he dado a sus padres para que la disfruten» (30, 1-33).

Las amenazas están cumplidas ; el destierro de Judá es ya cosa consumada, lo mismo que el de Israel. Humanamente hablando esta es la hora en que los ánimos de todos deben estar mejor dispuestos para recibir palabras de esperanza. Sus primeras palabras son para pintar el espanto que se apoderó de los hombres, y del que Dios los va a librar :

“En aquel día sucederá esto,
dice el Señor de los ejércitos:
Yo quebrantaré el yugo que pesa sobre su cuello,
yo romperé sus cadenas.
Los extranjeros no serán más sus dueños;
ellos servirán a Jahvé, su Dios,
ellos servirán a David su rey,
que yo les daré” (8-9).

Graves son las llagas de Israel, no hay remedio humano que logre cicatrizarlas ; pero el Señor es poderoso para ello. Por esto, usando de otra imagen, dice :

“Voy a levantar las tiendas de Jacob,
tendré piedad de sus moradores;
la ciudad será reedificada sobre su colina,
los palacios serán levantados en su antiguo solar,
de ellos saldrán cantos de alabanza,
y gritos de alegría.
Yo los multiplicaré en vez de reducirlos,
los glorificaré en vez de humillarlos.
Serán sus hijos como en otro tiempo,
su comunidad fuerte delante de mí;
y yo castigaré a todos sus opresores.
Su jefe saldrá de su seno,
su soberano de en medio de ellos” (13).

(13) 30, 18-21. De los cuales dice San Jerónimo : «*Quorum typus praecessit rum et Evangelistarum, et maxime Apostoli Pauli, quidquid populo Israel carnaliter repromittitur in nobis spiritualiter completum esse monstramus hodieque compleri*», c. 899.

Una estrofa más de cinco versículos celebra, con variedad de imágenes, la libertad de Israel, terminando con esta voz, que un día resonará en los montes de Efraín :

Levantaos, subamos a Sión,
a Jahvé, nuestro Dios (14).

Otra estrofa canta la vuelta del destierro, que Jahvé quiere que se anuncie con gritos de alegría entre las naciones, diciendo :

“ Jahvé ha salvado a su pueblo,
el resto de Israel”.
He aquí que yo los hago volver
de la tierra del Septentrión,
yo los junto de los extremos de la tierra.
Entre ellos están el ciego y el cojo,
la mujer encinta y la que ha dado a luz;
es una gran muchedumbre la que vuelve aquí,
que camina entre llantos y plegarias.
Yo los conduzco y los llevo a la corriente del agua,
por un camino llano, en que no hay tropiezo.
Yo me vuelvo un padre para Israel,
Efraín será mi primogénito” (15).

Otra vez vuelve a dirigir su voz a las naciones y a las islas remotas.

“Decid: El que dispersó a Israel lo recogió
lo guarda como un pastor su rebaño.
Sí, Jahvé rescata a Jacob,
le libra del poder de uno más fuerte.
Y volverán con cantos de alegría a las alturas de Sión,
y correrán hacia los bienes de Jahvé,
al trigo, al vino, y al aceite,

in Zorobabel et Ezra, quando reversus est populus et coepta est aedificari civitas in excelso suo, Templique observari religio...

Pleniùs autem atque perfectiùs in Domino Salvatore, Apostolisque completum est, quando aedificata est civitas in excelso suo de quo scriptum est: Non potest civitas super montem posita, etc., c. 904.

(14) 31, 6. S. Jerónimo califica de delirio la opinión de los Judíos, o milenaristas, «qui auream atque gemmatam suspirant Jerusalem, suam avaritiam in mysteriis urbis Domini consecrantes», c. 906.

(15) 31, 7-9. Niega San Jerónimo que semejante vaticinio se haya cumplido en la vuelta de la cautividad, «in quo *typus* fuit et non *veritas*. Neque enim in illo tempore universa, quae legimus et lecturi sumus, fuisse completa poterunt approbare», c. 908.

a la ovejas y a los bueyes.
 Será su alma como un jardín bien regado,
 y no habrá sequía para ellos.
 Entonces guiarán las doncellas los coros alegres de la danza,
 los jóvenes y los ancianos juntos se alegrarán.
 Mudaré su duelo en alegría,
 los consolaré, después de sus penas los regocijaré.
 Daré a los sacerdotes la grasa en abundancia,
 y mi pueblo se hartará de mis bienes, dice el Señor (31, 10-14).

Con qué ternura nos describe luego las lamentaciones de Raquel llorando a sus hijos que van camino del destierro, sin querer admitir consuelo, por haberlos perdido. «Cesa de lamentarte, le dice el Señor, enjuga tu llanto, porque tendrás una compensación de tus penas; volverán de la tierra enemiga» (16). E introduce a Efraim, que, gimiendo, dice:

“Tú me has castigado, yo he sido castigado;
 Yo era como un novillo indómito,
 hazme volver y volveré,
 porque tú eres, Jahvé, mi Dios” (31, 18).

La desgracia le enseñó dónde está la dicha, y cubierto de vergüenza vuelve a su Dios, que le dice, lleno de ternura:

“¿No es Efraim para mí niño querido,
 un niño mimado?
 Siempre que le amenazo
 yo me acuerdo de él.
 Por él se conmueven mis entrañas,
 tendré piedad de él, dice Jahvé” (31, 20).

Y otra vez, en una larga estrofa, le exhorta a volver a la Montaña santa, a la morada de la justicia, prometiéndole el establecimiento en las ciudades de Judá. La historia nos demuestra que la repetición de esas apremiantes exhortaciones a volver a Judá no carecía de motivos, puesto que tantos, cuando sonó la hora del retorno a la patria, prefirieron la tierra rica del destierro, y tan pocos fueron los que se resolvieron a volver a tra-

(16) 31, 15 s. Esto, dice S. Jerónimo, aún no se ha cumplido, pues no han vuelto las diez tribus del país de los Medos y Persas; «sed juxta spiritum et in passione Domini completum est, et hucusque completur quando de toto orbe salvatur Israel, et dicitur: Quiescat vox tua, etc., c. 977.

bajar por la restauración de una patria que sabían hallarse en ruinas (17).

La antigua alianza de Dios con Israel es el punto de partida de la historia del pueblo escogido. Pero esa alianza había sido tantas veces hollada por el pueblo, y Dios la había declarado tantas veces caducada... Aún recientemente, en los días de Josías, el piadoso rey había renovado la alianza entre el Señor y su pueblo (Reg. 23, 1-3) y Jeremías había dirigido entonces su palabra inspirada al pueblo asegurándole que, si mantenía la alianza contraída con Jahvé, éste sería su Dios y les cumpliría el juramento hecho a sus padres de darles la tierra en que corre la leche y la miel (11, 1-8). Mas Israel no cumplió su palabra; la alianza quedó de su parte anulada, pero Dios anuncia que la sustituirá por otra más beneficiosa para el pueblo. Los términos en que la formula son los siguientes :

“He aquí que vendrán días, dice Jahvé,
en que haré con la casa de Israel y con la casa de Judá
una alianza nueva,
no como la alianza que hice con sus padres,
el día que los tomé por la mano,
para sacarlos de la tierra de Egipto,
alianza que ellos han violado,
y así yo los rechacé, dice el Señor.
Pero esta será la alianza,
que yo haré con la casa de Israel,
cuando esos días llegaren, dice Jahvé:
Pondré en ellos mi ley
y en sus corazones la escribiré,
y yo seré su Dios
y ellos serán mi pueblo.

(17) En 31, 22 leemos en la Vulgata el pasaje siguiente: «*Usquequo in deliciis dissolveris filia vaga? Quia creavit Dominus novum terram, femina circumdabit virum*». Sobre lo cual dice S. Jerónimo: «*Audi quod nunquam ante cognoveras. Novam rem creavit Dominus super terram. Absque viri semine, absque ullo coitu atque concepto, femina circumdabit virum gremio uteri sui...* c. 914. Ni los LXX, ni la Itala, ni los Padres, que usaron estas ediciones, conocieron este pasaje en que el Doctor Máximo quiere ver enunciado el misterio de la concepción virginal de María. Los exégetas modernos dan por incorrectas las postreras palabras, o mejor el verbo. Considerando que la primera parte del verso habla de las vacilaciones de Israel representada como mujer descarriada, el milagro que Dios nos hace esperar será, que de una vez torne a su marido, el cual no es otro que Jahvé. Con esto el versículo conserva un sentido mesiánico, como todo el pasaje, pero un mesianismo en consonancia con el contexto.

Y no tendrán que instruirse el uno al otro,
 el hermano a su hermano, diciendo:
 aprende a conocer al Señor!
 Porque todos me conocerán,
 grandes y pequeños, dice Jahvé.
 Porque yo perdonaré su iniquidad,
 y de su pecado no me acordaré más" (18).

En estas palabras se contienen los puntos esenciales y más altos del mesianismo prometido por los profetas. Una nueva alianza con Dios, que es un vínculo estrecho con el Señor. Pero no una alianza grabada en tablas de piedra, no un vínculo externo, puramente jurídico, como aquel que se estableció en el Sinaí, sino una alianza íntima, grabada en el corazón, que todos sientan y vivan, que haga efectiva aquella sentencia tan frecuentemente repetida en los libros sagrados: «Yo seré su Dios, y ellos serán mi pueblo». Escrita esta alianza en los corazones, no con tinta, sino con el fuego del espíritu divino, ella les enseñará a conocer a Dios, a obedecerle, a amarle, y a vivir de su mismo espíritu, una vez purificados de sus pecados. He aquí la más alta expresión del reino mesiánico.

Tales son las promesas que el profeta hace al pueblo de parte de su Dios. La vista de las infidelidades de Judá, le fuerza a lanzar sobre él las más terribles amenazas, con que amedrentarle y apartarle de su mala vida. El profeta es entonces el heraldo de la justicia vengadora del Señor. Pero cuando ve en espíritu, o en la realidad, cumplidas ya sus amenazas, el Profeta se vuelve un pregonero de la misericordia. Dios se arrepiente del mal que había decretado contra el pueblo; vuelve sus iras contra los ministros de su justicia, los cuales abusaron del poder que les había confiado, y, lo que es peor, se atribuyeron a sí mismos o a sus falsas divinidades lo que era permisión de Jahvé. Y el Señor, que no puede renunciar a su gloria, al ver así profanado su nombre, intenta salir por él, castigando a los

(18) 31, 31-34. S. Jerónimo declara el texto de su versión con estas palabras: «*Quod autem pactum pro testamento ponimus, hebraicae veritatis est, licet testamentum rectè pactum appelletur, quia voluntas in eo atque testatio eorum, qui pactum ineunt, continetur. Quando eductus est Israel de terra Aegypti, tanta Dei in illo populo familiaritas fuit, ut manum eorum apprehendisset dicatur, et dedisset pactum, quod illi fecerunt irritum, et propterea Dominus neglexit*», c. 914.

opresores y librando de la opresión a los que en su justicia había sujetado. Tal es el proceso de la divina providencia sobre el pueblo de Israel. Las sentencias de repudio, la reprobación, el olvido de Israel, que tantas veces se repiten, no pasan de amenazas de amante ofendido, que luego se mudan en perdón, cuando contempla a su esposa humillada y dispuesta a volver al hogar. Cuanto fueron más grandes sus amenazas y sus rigores, tanto son más conmovedoras las expresiones de su amor y de la ternura con que luego la llama. Pero sobre estas promesas en gran parte temporales y su ejecución, se plantean varios problemas. ¿Qué sentido tienen? ¿Cuándo y cómo se han de cumplir?

Para responder a estas preguntas debemos hacer antes varias observaciones. Y siendo la primera que, habiendo Dios determinado salvar al mundo por la fe, la ha exigido siempre, lo mismo en el Antiguo que en el Nuevo Testamento. Para dar al hombre la salud quiere que se entregue a El, que se eche como niño en los brazos de su Providencia amorosa. Las palabras de Isaías a Acaz, si no creyereis no subsistiréis (7 9), tienen un valor universal. Algunos apologistas quisieran encontrar en las profecías demostraciones matemáticas de la venida del Mesías y de que éste es Jesús de Nazareth. La múltiple variedad de sus opiniones para interpretar ciertas profecías *matemáticas* son una prueba de su error, porque esa variedad de exposiciones la priva de toda eficacia ante los que no creen. Las matemáticas son ciencias exactas, y donde falta la exactitud falta la verdad y la demostración matemática. Hay, pues, que leer las profecías con espíritu de fe, sin pretender otra claridad que aquella que el Señor quiso darnos, compatible con esa fe (19).

A esta observación se sigue otra, que esta ley alcanza a los mismos profetas. Su conocimiento de los misterios divinos es conocimiento oscuro. Si Dios les da a conocer la sustancia de

(19) «Ad secundum dicendum, quod prophetia est sicut quiddam imperfectum in genere divinae revelationis; unde dicitur in 2 cor. XIII, 8, quod *prophetiae evacuabuntur*; et quod *ex parte cognoscimus et ex parte prophetamus*, id est, imperfectè. Perfectio autem revelationis erit in patria... Unde non oportet quod propheticae revelationi nihil desit, sed quod nihil desit eorum ad quae prophetia ordinatur». (Sum. Theol. II. II. q. 171, a. 4).

sus misterios, les oculta el modo de su realización; si se les asegura que dará la salud a Israel, que cumplirá las promesas hechas a Abraham y a David, no les dice ni el cuándo ni el cómo. En estos puntos tienen que vivir de la fe. Precisamente esta oscuridad era uno de los motivos por qué los incrédulos tomaban a burla los oráculos proféticos, que no acababan de realizarse. Y esto mismo es lo que afligía el corazón de Zacarías, cuando en su primera visión, el 24 del mes oncenso, del año segundo de Darío (520), decía al Señor: «Hasta cuándo no te compadecerás de Jerusalén y de la ciudades de Judá, contra las cuales has mostrado tu cólera, porque este es ya el año septuagésimo» (20).

Si hemos de juzgar, como parece natural, del alcance que tenía la revelación de los profetas, hemos de decir que en esta parte el Señor les daba seguridades sobre la vuelta de los cautivos a la patria, sobre la restauración de ésta, sobre la obra mesiánica. Estos vienen a ser los puntos que proponían a la fe de su pueblo para alentarlos en medio de las calamidades del destierro. Una necesidad especial de su ministerio mereció a Jeremías el conocimiento en detalle sobre la duración de la cautividad, que sería de sesenta años. Sin embargo no hemos de tomar esta cifra como expresión aritmética precisa, sino símbolo significativo de una generación. Tenemos la prueba de esto en la dificultad que existe para fijar el principio de esos años, ya que el fin no parece indudable que deba ser aquel en que Ciro dictó el edicto de libertad (538). El profeta Ezequiel dice que la penitencia de Judá durará cuarenta años (4, 6). Otro número también simbólico con el mismo significado.

Cuando luego han de describir esas obras de la misericordia divina, los profetas disponen de diversas fuentes. La primera parece que deba ser su propia experiencia, las miserias y calamidades, así morales como materiales, que tienen ante los

(20) Zac. 1, 12. «In manifestatione fidei Deus est sicut agens, qui habet perfectam scientiam ab aeterno; homo autem est sicut materia recipiens influxum Dei agentis; et ideo oportuit quod ab imperfectis ad perfectum procederet cognitio fidei in hominibus; et licet in hominibus quidam se habuerint per modum causae agentis, quia fuerunt fidei doctores, tamen manifestatio spiritus datur talibus ad utilitatem communem, ut dicitur I Cor. XII, 7; et ideo tantum dabatur patribus, qui erant institutores fidei, de cognitione fidei, quantum oportebat pro tempore illo populo tradi, vel nudè vel in figura. Sum. Theol. II. II. q. I, a. 7.

ojos. Sus días lo son de impiedad e injusticia, por tanto de castigo y de miseria; los días futuros serán de santidad y por lo mismo de perdón, de gracia y de dicha. La Ley, en los capítulos que dedica a las sanciones divinas amplifica las bendiciones que el Señor derramará sobre su pueblo, si se mostrare fiel a su Dios y guardador de su Ley. Pues esos días serán, y en alto grado, los deseados días del retorno, y más aún los del Mesías. El ideal de justicia y de obediencia a la Ley, y por tanto de las bendiciones que a dicha obediencia correspondían, según las normas de la divina Providencia, habían de alcanzar en aquellos días la más perfecta realización. Así lo concebían y expresaban los profetas. Y en la ejecución de este plan cada uno hace alarde de sus talentos literarios, de su elocuencia, de su estro poético. Jeremías no se parece a Isaías en su segunda parte (40-46), ni a Ezequiel en el plan arquitectónico de la restauración (40-48) ni se asemeja a ninguno de los otros profetas. Isaías nos pinta la vuelta de los cautivos a través del desierto, en el cual Dios trazó una magnífica pista, sombreada de árboles (42, 19-21). Por ella vuelve el pueblo santificado, guiado por Jahvé, con las banderas desplegadas, y en medio de la estupefacción de las naciones. Y éstas, maravilladas de las bendiciones de que ven colmado a Israel, desearán tener parte en ellas (44, 14-16), y para merecer tal favor se aprestan a servir a los hijos del pueblo santo, ofreciéndose a traerlos en sus naves, camellos, caballos, y hasta sobre sus hombros (49, 22-23). Y como si esto fuera poco, se muestran prontos a trabajar en la reedificación de la Ciudad Santa y servir como a grandes magnates a los israelitas. Jerusalén será el centro de la religión y su Templo el lugar a donde concurrirán en peregrinación las naciones todas. A él vendrán en busca de luz y de verdad, y a él traerán para ofrendarlos al Señor, todas sus riquezas y tesoros (c. 60).

Muy otra es la descripción de arquitecto que nos ha dejado Ezequiel, aunque también en ella la gloria de Dios more en su Templo, en que los sacerdotes y levitas servirán al Señor en santidad y justicia. En medio del pueblo, instalado de nuevo en su tierra y gozando de seguridad, habitarán también los gentiles convertidos a Dios y se saciarán todos en la fuente de salud que brota del trono del Señor (40-48).

La pintura de Jeremías no se parece a estas dos que dejamos indicadas. Como fundamento de todo hemos de poner el amor tierno de Dios por Efraín, la tribu altiva y arisca, que siempre se mostró rebelde a las llamadas de Dios. Este amor de Dios no carecerá de correspondencia, porque Dios hará con el pueblo un pacto que escribirá en los corazones de sus hijos, para que todos le conozcan y le amen y guarden sus preceptos. La vuelta del destierro para disfrutar de la tierra, que los hebreos miraban como un don de Dios, no podía estar ausente de esta descripción del profeta, que tanto anunció el destierro y que con sumo dolor de su alma fué testigo de él. Y con la vuelta a la tierra vendrá la toma de posesión de las antiguas heredades, de sus campos, de sus viñedos y olivares, que los enriquecerán con abundancia de frutos. Y donde hay abundancia ha de haber fecundidad. Sus ganados, que son riqueza del pueblo, y las familias de éste se multiplicarán con la bendición de Dios. Y a todo esto acompaña la alegría del vivir. De lo cual son manifestaciones las danzas ruidosas de las doncellas, a las que los mismos ancianos se asociarán, presenciándolas y tomando parte en las alegrías de la juventud. Y todo esto sin temor a las asechanzas de ningún enemigo que los pueda turbar. Pero las atenciones del Profeta se dirigen sobre todo hacia Jerusalén, que al igual que las otras ciudades, será reedificada con mayor suntuosidad que antes, como asimismo el Templo del Señor, que de nuevo querrá morar en él. Y a éste como centro de la vida religiosa de Israel, concurrirán, llenos de alegría en su Dios y de piedad sincera, los fieles de todas las partes de la tierra, trayendo sus ofrendas y sacrificios, que los sacerdotes legítimos, los hijos de Leví, sacrificarán, derramando la sangre y quemando sus grasas sobre el altar. Con estos sacerdotes renovará Dios la alianza, que había hecho antes cuando los había escogido entre las doce tribus de Israel, para que le sirvieran en su santuario. El Arca de la Alianza, que se guardaba en el interior del Santuario con tanta reverencia, y encima de la cual tenía Dios su asiento sobre los querubines, había perecido en el incendio del Templo, si ya antes no había desaparecido en alguna otra invasión guerrera; pero en su lugar estaba la Ciudad toda, en que Dios establecería su morada, y que por esto recibiría un nombre nuevo, «Trono de Jahvé».

Mas de poco serviría esto si Israel quedara sometida a príncipes extraños, o los nacidos en el mismo le indujesen a prevaricar, o lo gobernarán con despotismo. A esto remediará el Señor, dándole por jefes y pastores los legítimos salidos de su mismo tronco, la dinastía de David, que los gobernará con rectitud y justicia y los guiará por los caminos de Dios, tanto que merecerá llevar un nombre nuevo, «Jahvé es nuestra justicia». Y porque esta dicha sea más completa no será para solo Judá. Aquella gran calamidad del cisma, que tantas guerras, tantas prevaricaciones y tantos males trajo consigo, desaparecerá también. Efraín y Judá se darán un estrecho abrazo, y en vez de los celos y de la envidia, que antes se tenían, se sentirán unidas por los vínculos de la caridad más sincera. Así vendrá a restablecerse el reino de David con sus antiguas fronteras. Y no solo esto, en vez de los pueblos vecinos que, obligados por la fuerza, reconocían la soberanía de David y le pagaban cada año su tributo, todas las naciones, con entera voluntad, reconocerán al Señor por su Dios y a David por su rey, y a Jerusalén y su Templo por el centro de sus peregrinaciones.

Tal será la gran manifestación del amor y del poder divino, la cual hará caer en olvido la liberación de Egipto. Nadie jurará ya más que por Jahvé, que sacó a los hijos de Israel de Egipto y los introdujo en la tierra de Canaán; sino por Jahvé, que reunió a los hijos de Israel de todas las naciones para establecerlos en su patria y colmarlos de bendiciones. Entonces tendrá lugar de verdad aquella sentencia, que tantas veces se lee en la Sagrada Escritura, como expresión de las relaciones de Dios con Israel. Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo.

Pero esta hermosa descripción en que se recogen los varios elementos contenidos en las diversas promesas de Jeremías, ¿responde a los días del retorno, o a la época mesiánica? ¿Cuándo se cumplirán, y cómo? Este será el último punto que debemos dilucidar.

Y este es el punto más grave que nos ofrecen los vaticinios de Jeremías. Pero no los de Jeremías sólo, sino los de todos los profetas, ya que en todos notamos este fenómeno, que ven la salud mesiánica al extremo de su campo de visión. Isaías en su

primera parte contempla al Emmanuel como libertador de la opresión asiria, y como remedio de todos los males que ella trae consigo. Lo mismo observamos en Miqueas cuando nos habla del vástago de la dinastía davídica, que nos dará Belén. El mismo Isaías en su segunda parte nos presenta la salud mesiánica al término de la cautividad, no de otro modo que Jeremías y Ezequiel.

Pero esto no parece resolver la dificultad, sino agravarla. Para resolverla hemos de recurrir a múltiples consideraciones. Y la primera es la que atrás dejamos señalada, a saber, la limitación del conocimiento profético. Esta limitación constituye un principio fundamental en la exposición de sus oráculos. No tenemos derecho a exigir de los enviados del Señor más de lo que ellos nos dan; ni nos dan más de lo que reciben de Dios. El que resista a seguir esta norma de conducta experimentará en sí aquella sentencia: *Qui scrutator est majestatis opprimetur a gloria* (Prov. 25, 27).

Es otra la alteza de los misterios que los profetas reciben de Dios, para cuya explicación les faltan palabras. Es éste un aspecto, de que no acertamos a darnos cuenta los que adquirimos nuestros conocimientos por la vía ordinaria de los sentidos y de la razón, o de la enseñanza humana. En este caso con la misma adquisición de la ciencia adquirimos la forma de expresión. Pero los que adquieren el conocimiento de las cosas divinas por la vía de la revelación, sienten su impotencia para expresarse, y la distancia, que media entre las verdades tal como ellos las entienden y la expresión que les dan. Cuando Moisés recibió la revelación del nombre divino Jahvé, percibió también aquella serie de atributos, al parecer repeticiones inútiles algunos de ellos, pero que todos concurrían a darnos alguna idea de la bondad y justicia del Señor. Aquellas son palabras del mismo Jahvé, que habla el lenguaje humano, como único que los hombres pueden entender. No otra cosa observamos en Isaías cuando trata de explicarnos la grandeza de Emmanuel, el ilustre vástago de Jesé, destinado a regir el pueblo de Dios. Acumula todos los calificativos que se pueden atribuir a un gran rey, a un rey que toca los confines de la divinidad. La sentencia de San Pablo, que dice haber oído en el tercer cielo «pala-

bras oscuras, que no es lícito al hombre explicar» la han sentido todas las almas, a quienes Dios comunica sus misterios, las cuales para darse a entender deben emplear muchas palabras, imágenes, comparaciones, que, en fin de cuentas, resultan cortas para la declaración de cosas tan divinas (Santa Teresa, Santa Catalina de Sena).

Pues este fenómeno psicológico se realiza en los profetas, cuando Dios les hace ver en el futuro la restauración de Judá a la luz de la salud mesiánica, que es el término de la obra divina. Y las imágenes de sus descripciones son las que les ofrece la Sagrada Escritura en las promesas divinas, y la historia del pueblo escogido, las únicas acomodadas a la condición de sus oyentes.

Este principio nos ofrece una consecuencia, muy natural y muy obvia. Al pintarnos esa obra gloriosa de la restauración, obra grande de la bondad de Jahvé para con su pueblo, no la pueden pintar sino en la forma más ideal y perfecta, sin tener en cuenta las etapas sucesivas por donde será preciso alcanzar este ideal. Es esto muy humano. Nuestro entendimiento difícilmente alcanza a entender las modalidades de las cosas que se le ofrecen; las abarca en globo, y sintetizando en su forma más perfecta las formas inferiores, que vienen a ser preparatorias de la última. Cuando San Pablo en su Epístola a los Romanos, declara los frutos de la justificación, que alcanzamos por Jesucristo, diríase que por el bautismo queda el cristiano tan unido con Cristo, que el pecado no tiene poder ninguno sobre él, y que su vida es sólo la vida de Cristo. Pero un poco más adelante acaba por decirnos: «*Spe enim salvi facti sumus*» (8,24). Esa perfección de vida en Cristo es propia de la vida futura, cuando Cristo haya alcanzado en nosotros la plena victoria sobre el pecado, y sobre la muerte. Pero hasta llegar a esa meta ¡cuántas etapas se han de pasar, cuántas luchas se han de sostener y cuántas derrotas habrá que experimentar! Las cuales no ignoraba cierto aquel, que lleno de angustia, exclamaba: «*Infelix homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus?*» (Rom. 7,24).

El mismo Salvador empieza su Sermón de la Montaña ofreciendo a los pobres el reino de los cielos, a los mansos la pose-

sión de la tierra, a los que lloran el consuelo, a los de corazón puro la visión de Dios. Todos estos premios de las bienaventuranzas se resumen en uno : que es la gloria del cielo. Este es el premio prometido a todos, premio que solo en la vida futura se alcanza con plenitud ; pero que por la esperanza del mismo los verdaderos cristianos participen ya desde la vida presente, en mayor o menos grado, según la medida de su virtud y de su unión con Jesucristo.

Otra consideración debemos tener en cuenta para apreciar el valor de las promesas que leemos en los profetas. Así como sus amenazas suelen ir, lo más frecuentemente, condicionadas por la perseverancia en el pecado ; así las promesas van condicionadas por la correspondencia a la gracia de Dios. ¡ Y ésta suele hallarse en la vida humana sujeta a tantas y tan varias alternativas ! En sus vaticinios sobre la restauración suelen los profetas empezar por asegurarnos de la conversión de Israel a Dios, bajo el azote del destierro. Esta es la primera manifestación de la divina misericordia para con el pueblo elegido, pero ¿ a cuántos alcanza esta gracia ? Ciertamente no a todos, ya que siempre los profetas nos hablan de las « reliquias », del « resto » de Israel, que será objeto de las misericordias de su Dios. Muchos, dejándose llevar de su devoción a los dioses gentílicos, acabarán por naufragar en el mar de la gentilidad asiria y babilónica. Muchos de los que conservaron o recobraron su fe en Jahvé prefirieron quedarse en la tierra del destierro, antes que volver a Judea, donde no sabían qué acogida les aguardaba. Y de los que volvieron ¿ cuántos fueron los que se entregaron de todo corazón a la obra de Dios ? Los libros de Esdras y Nehemías y los profetas Ageo, Zacarías y Malaquías nos dicen algo de esto. Ante este hecho de la mala correspondencia de Israel a la gracia de Jahvé, no hay que maravillarse de que las promesas mesiánicas tengan una realización muy imperfecta. Algo más adelante, al contemplar los maravillosos éxitos de los Macabeos, muchos creyeron llegados los anunciados días mesiánicos. Pero no era así.

La Ley fué « el pedagogo de Israel que había de conducirle hasta Cristo », según nos asegura San Pablo. Lo cual no quiere decir que Cristo y su obra sean como el fruto maduro del árbol

de la Ley mosaica y de las instituciones del Antiguo Testamento. La obra de Moisés y de los Profetas fué preparar el pueblo para recibir el Evangelio. Pero éste es fruto de una nueva y más admirable intervención de Dios en el mundo; mediante el misterio inefable de encarnación del Verbo, que los profetas no hicieron más que anunciar con más o menos claridad. Y en este misterio y en la muerte expiatoria por los pecados y en la resurrección, que nos muestra los caminos de la inmortalidad, se resume todo el Evangelio. La misma doctrina moral que más ampliamente hallamos desarrollada en los profetas, recibe del misterio de Cristo una nueva forma. Bastará para entender esto, fijarse en el precepto de la caridad. El amor filial hacia Dios y el amor fraternal hacia el prójimo están íntimamente ligados al misterio de la encarnación, por el cual el Hijo de Dios se hizo hijo del hombre y hermano nuestro, para que nosotros viniésemos a ser hijos de Dios, como hermanos del Unigénito del Padre. Mas para que el mundo recibiera este misterio y alcanzara por él la salud eterna, quiso Dios, que tiene por ley el evitar toda violencia, preparar al pueblo israelita y al mundo con el anuncio de tales misterios y con una vida que quitase los mayores obstáculos a la nueva, que con su gracia nos infundiría Cristo. Este es el principio fundamental para apreciar el valor del Antiguo Testamento, evitando un doble sentido, el de los judíos que le toman como la revelación perfecta de Dios al mundo, y el de los dualistas antijudíos que condenan y rechazan la Ley, a causa de sus imperfecciones, como contraria al Evangelio.

Todavía hay más. Cuando San Juan nos dice que la Ley fué dada por Moisés, pero la gracia y la verdad nos vino por Cristo (1, 17); lo mismo que cuando San Pablo contrapone la economía de la Ley y la economía de la fe, no es que se olviden de la palabra de Jesús, cuando dice que la Ley y los Profetas tendrán en El su pleno cumplimiento. En el Antiguo Testamento debemos distinguir el cuerpo y el alma. Forman el primero el conjunto de preceptos, así religiosos como morales, sociales y civiles que regían la vida de Israel: la circuncisión, el sábadó, y las fiestas, los sacrificios, la distinción de comidas, etcétera, etc., que eran los que San Pablo llama «infirmas et ege-

na elementa» (Gal. 4, 9), porque eran impotentes para dar la justicia. Pero éstos, según el plan divino, debían ir animados por un alma, la fe en Dios, en la salud eterna, que Dios había de mandar al mundo por medio de su Cristo. Por esta fe se justificó el Patriarca Abraham, ésta es la que pondera en otros personajes de la Antigua Alianza la Epístola a los Hebreos, la que predicán sobre todo los Profetas, y con ellos el Apóstol cuando dice, citando las palabras de Habacuc (2, 4), que «el justo vive de la fe», sin distinguir el Antiguo del Nuevo Testamento (Rom. 1, 17). Esta fe tiene por objeto todas las enseñanzas que sobre Dios y su Providencia nos da la Escritura, y por norma de su actuación el conjunto de preceptos de la Ley, expresión de la voluntad del Señor. La Fe, que brilla en Abraham de modo tan singular, se destaca asimismo en otros muchos personajes del Antiguo Testamento y bastarían para probarlo las palabras de Jeremías: «Seduxisti me, Domine, et seductus sum» (20, 7). Estos personajes de la Antigua Alianza se hallan por la fe, es decir, por la entrega de sí mismos a Dios, a la misma altura que los del Nuevo Testamento. Todos pueden parangonarse con el Apóstol y decir: Mi vida, es mi Dios. O si se quiere: Mi vida es el Mesías, el Cristo (21). En cambio hay un progreso muy grande en las verdades que son objeto de esa fe, tanto cuanto la revelación de Jesucristo aventajó a la de Moisés y los Profetas (22). Y asimismo lo hay en las normas prácticas de actualizar esa fe en nuestra vida religiosa y moral (23). Por esa vida de fe los antiguos se hallaban en el camino de la salud que habían de alcanzar por Cristo. Por la virtud de su pasión, futura en la historia, pero presente en la aceptación divina, alcan-

(21) «Fuerunt tamen aliqui in statu veteris Testamenti habentes charitatem et gratiam Spiritus Sancti, qui principaliter expectabant promissiones spirituales et aeternas, et secundum hoc pertinebant ad legem novam». Sum. Theol. I. II., q. 107, a. 1, ad 2.

(22) «Secundum incrementa temporum crevit scientia sanctorum Patrum, et quanto viciniore adventui Salvatoris fuerunt, tanto sacramenta salutis plenius perceperunt». S. Gregorio in Sum. Theol. II. II., q. 1, a. 7, sed contra.

(23) «Principalitas legis novae est gratia Spiritus Sancti, quae manifestatur in fide per dilectionem operante... Et ideo convenit ut per aliqua exteriora sensibilia gratia a Vervo incarnato profluens in nos deducatur, et ex gratia interiori per quam caro spiritui subditur, exteriora quaedam opera sensibilia producantur». Sum. Theol. I. II., q. 108, a. 1, c.

zaban la remisión de sus pecados, la gracia y el derecho a la vida eterna, en la que debían esperar ser introducidos por el mismo Cristo. Los ritos de la religión mosaica, lo mismo que los demás actos de su vida, recibían aliento de vida sobrenatural de la fe con que los ejecutaban. Todos esos ritos religiosos, como los otros preceptos que regulaban su vida los iban encaminando hacia el Mesías y hacia su gracia, por virtud del espíritu de fe con que los practicaban. Y ese mismo espíritu, dando virtud a los de por sí («infirmi et egeni elementa») venían a enlazarlos con los misterios de Cristo, creando el fundamento del sentido típico, la relación entre el tipo y el antitipo, el valor del Antiguo Testamento para significar los misterios del Nuevo. Este sentido, del que se suele hablar con tanto desconocimiento, se funda de una parte en la ordenación de Dios, que, dominando la historia de la revelación y de su pueblo, dispone las ceremonias, instituciones y sucesos históricos antiguos para figurar y significar los misterios del Nuevo. Pero, al establecer Dios esa ordenación, lo hace comunicando al tipo alguna eficacia para preparar la realización del antitipo, viniendo a ser esa eficacia misma el lazo que una esos dos extremos, el Antiguo y el Nuevo Testamento. Así la restauración del Templo y de la Ciudad, con la influencia que tuvo en la vida religiosa de Israel, prepararon la obra del Mesías, y asimismo Zorobabel, que tanta parte tuvo en esta obra, fué tipo expresivo del que había de ser remate de la dinastía davídica.

A la luz de esta doctrina será fácil entender las exposiciones de los Padres y de los Doctores católicos sobre las promesas de restauración y de salud que leemos en nuestro Profeta. De ellos unos nos hablan manifiestamente de la vuelta a la patria y de la restauración, que lentamente seguirá el fin de la cautividad; otros, acentuando los colores, nos señalan claramente al Mesías y su obra salvadora. Las primeras, preparando la realización de las segundas, las significan típicamente, y éstas son la consumación de lo que aquéllos piden y denuncian. Así resplandece la unidad de la obra divina y se realiza el principio de los antiguos: *Vetus Testamentum in Novo patet, Novum in Vetere latet*.

Fr. Alberto COLUNGA, O. P.

Nebrija y los teólogos de San Esteban

de principios del siglo XVI

Mucho es lo que el humanismo español debe al maestro Nebrija. Sin embargo no compartimos el entusiasmo de sus admiradores incondicionales, lamentando que las singulares prendas de este personaje insigne como hombre de letras, aparezcan afeadas por miserias que han dejado huella poco edificante en la historia. Carácter mordaz y vanidoso, según expresión de Menéndez Pelayo (1), su vida tenía que ser pródiga en encuentros con adversarios, zaheridos y molestados por él sin ninguna consideración. El orgullo, que a veces le hacía creerse un semidiós, influyó no poco en esos azares, los cuales no pueden apreciarse bien si olvidamos los humores del sujeto en cuestión.

Nebrija, educado en Italia, fué el introductor en España de las audacias de Valla (2). Entre ellas una era la pretensión de usurpar a la teología escolástica de entonces el derecho a exponer la sagrada escritura, porque, según él, la erudición literaria de los gramáticos ayudaba más para iluminar los misterios encerrados en el sagrado texto que las disputas de la Escuela. Por no encontrar en Diego de Deza, a la sazón inquisidor general, facilidades para llevar adelante esas pretensiones, se indispuso terriblemente con él y aguardó la hora del desquite.

En 1507 dejaba Deza el cargo de inquisidor, sustituyéndole el cardenal Cisneros. La sustitución tenía en los planes de Fernando el Católico carácter político; pero fué para Deza sumamente dolorosa, porque precisamente en Cisneros habían buscado apoyo quienes le hicieron a él imposible la continuación en aquel puesto. Sin que sepamos con precisión cuál haya sido la causa del resentimiento entre estos dos prelados, extraña que Deza, de ordinario tan comedido, escribiese al rey

(1) Menéndez Pelayo. *Historia de los heterodoxos españoles*, 2.^a ed., t. 4, p. 55.

(2) M. Bataillon. *Erasmus et l'Espagne*, París, 1937, p. 27.

Fernando, fundado en motivos de conciencia, en términos sumamente desfavorables para Cisneros, pidiendo al monarca que no encomiende la Inquisición al cardenal, si no quería verla en peligro (3).

Esa incompatibilidad entre el dominico y el franciscano fué aprovechada por Nebrija para ensañarse con el caído. En su *Apología earum rerum quae illi obijciuntur* hay un eco de los desahogos tenidos en Salamanca con Cisneros a costa del buen nombre de Deza. Mas, pese a tales lamentos y murmuraciones, era elemental, a quien incumbía la responsabilidad de velar por la pureza de la fe, que se opusiese a que el texto sagrado quedara a merced de las arbitrariedades de un gramático.

Y no cabe hacer de ello cargo contra Deza como refractario a la cultura humanística, puesto que siempre le vemos unido a quienes en su tiempo eran la repre-

(3) «Yo quise cumplir lo que en mí era, de forma que por mí no tomara nadie achaque, sino el que toviere dañado el corazón. Y cerca deste artículo suplico a V. A. una cosa que siempre le suplique, y V. A. lo conservó; y es que por ninguna necesidad ofenda a Dios por ganar los hombres, porque sería muy mal troque. Y puede y sabe Dios tanto que por la misma vía que piensan algunos pidiendo a Dios ganar los hombres, hace que los pierdan. Digo esto porque de la Corte de la reina nuestra señora me han certificado que V. A. escribió a su embajador, que dijese al arzobispo de Toledo que enviaba a Roma a suplicar al Papa que lo enviase proveído por inquisidor general destes reinos. De lo cual yo estoy muy maravillado; porque V. A. conoce bien que tal provisión sería en grande ofensa de Dios y para destrucción de la Inquisición y para malos fines que él sabría tener. Y no se excuse V. A. ante Dios diciendo que puesta la Inquisición en sus manos, la defendería, como hasta agora la ha impunado porque la impunación que él ha hecho y hace a este Santo Oficio sale de odio y enemiga que le tiene, lo cual está bien conocido. Y siendo así, y teniendo el arzobispo de Toledo la osadía para hacer mal y traición cual V. A. y toda Castilla sabe, no habrá empacho de cosa que dél digan, sino hacer su hecho. Los prelados con que V. A. puede descargar su conciencia me parece que son el obispo de Segovia y el obispo de Avila. Para éstos, o para uno dellos, que basta, debe V. A. procurar el oficio de inquisidor general. Mas de procurarlo para el arzobispo de Toledo, suplico a V. A. que se guarde no haga tan grande ofensa y desconocimiento a Dios. Ya V. A. sabe por experiencia de lo que en algunos ha visto, cómo Dios suele punir a los que en este oficio y en las causas de la fe le ofenden. Al arzobispo de Toledo es bien que V. A. le gane con buena voluntad y amor y con honrarle y aun con hacerle mercedes, si no bastan las hechas para sus servicios, mas no satisfacer su voluntad contra la voluntad y honra de Dios y en destrucción de su santa fe. Y todos cuantos acá lo han oído, se espantan de V. A., y aun conocen, si es verdat que lo hace solamente por contentarle y ganar su voluntad, y no les parece bien. He escrito cerca deste artículo tan largo, porque temo mucho que en tal caso V. A. ofenda a Dios». Carta de Diego de Deza al Rey Católico. Sevilla, 11 de enero de 1507. A. Cotarelo y Valledor, *Fray Diego de Deza*. Madrid, 1905, pp. 352-353; cf. pp. 210, 227-229.

sentación más genuína de un espíritu abierto a todos los progresos de forma y de fondo en el orden ideológico. Recordemos un caso que vale por muchos. Pedro de Osma, maestro de Nebrija muy elogiado por él, era tenido en Salamanca por hombre avanzado, tanto que a última hora, por una inexplicable ofuscación, llegó a rebasar las fronteras de la ortodoxia. Pues bien: cuando al ocupar la cátedra de prima se veía obligado a buscar sustituto, los preferidos solían ser, aparte de los maestros Fernando de Roa y Bernardino Carvajal (el célebre cardenal del conciliábulo de Pisa), encarnación del humanismo español de las últimas décadas del siglo xv, los dominicos Deza y Peñafiel (4), objeto ambos de los más duros dictérios por parte de Nebrija.

También rompió a última hora el humanista andaluz con la Universidad de Salamanca, que había sido durante muchos años campo de su actividad académica. Comienza a actuar en ella en 1475, primero de catedrático de poesía y luego de retórica. Hacia 1487, invitado por el gran maestro de Alcántara don

(4) He aquí algunos de esos nombramientos: «En Salamanca martes dos de julio año susodicho (1476), estando leyendo el maestro de Osma a prima, nombró ende por sustitutos a los presentados Deza e de Peñafiel, de la Orden de los Predicadores, para que cualquiera dellos pueda leer fasta en fin del estudio [del curso], e si fuere impedido lea el otro. E todos los oyentes fueron contentos». Libro 2.º de claustros, fol. 85 v. «En Salamanca martes 16 de diciembre año susodicho (1477), estando leyendo de teología a prima el señor maestro de Osma, dijo que, por quanto él se entendia absentar desta cibdad por algunos días que no sería mucho tiempo, por ende que para entre tanto los nombraba e nombró por sustitutos al bachiller Bernardino de Carvajal e al presentado de Deza para que cualquiera de ellos pueda leer las lecciones que hobiéra mientras él estoviere absente. E fueron todos los oyentes contentos». Ib. fol. 129 v. A 8 de julio de 1479 Osma «nombró por sustitutos al bachiller Bernardino de Carvajal, e si fuere impedido o no leyere, al bachiller fray Diego de Deza, fasta en fin del estudio. E fueron los oyentes contentos». Libro 3.º, fol. 20.

A raíz de la deposición de Osma de su cátedra de prima entró Deza por sustituto de la de vísperas (9 de julio de 1479), de que era propietario el franciscano Pedro de Caloca, jubilado en ella y cuya sustitución había quedado vacante por ausencia de Pedro Díaz de Costana. Luego, a 20 de marzo de 1480, al vacar la sustitución de la de prima, también por ausencia de Bernardino de Carvajal, por poder de dicho maestro de Osma se la dieron a Deza, como *sustituto* del mismo. Pero algunos lo contradijeron, primero porque Osma, según ellos no estaba jubilado, y además porque no era ya catedrático, pues había sido privado de la cátedra (libro 3.º de claustros, fol. 126). Más adelante, en el acta del claustro de 31 de octubre de 1480, figura ya Deza como propietario de la cátedra de prima (ib. fol. 127 v). Según los historiadores de San Esteban, la obtuvo en abril de aquel año. No se registra esa provisión en las actas de claustros, por faltar las de dicho mes de abril.

Juan de Zúñiga, deja la enseñanza universitaria, atendida por él como a desgana, y acude a engrosar el grupo de eruditos y sabios que en Zalamea formaban el cortejo literario de aquel magnate. La Academia, que había sabido apreciar en su justo valor las dotes literarias que le adornaban, al quedar vacante en 1503 la cátedra de prima de retórica por muerte del maestro Pedro de Gumiel, después de poner edicto convocando a oposición, acuerda escribirle «para que veniese a se oponer a ella, e al maestre de Alcántara con quien vive para que le dé licencia para ello» (5). Vino en efecto, y a 19 de mayo, después de firmar la oposición, «juró si hobiere la cátedra, que residiría en ella los ocho meses el primer año, según dispone la constitución» (6). A pesar de todo el humanista faltó a su palabra. A 20 de octubre de aquel año Juan de Villafuerte presentó un poder del mismo en que renunciaba la cátedra; por lo cual a 12 de diciembre los señores del claustro «mandaron al síndico en persona, que, a costa del Estudio, faga proceso contra el maestro de Librija sobre el perjurio e pena pecuniaria en que cayó por no residir la cátedra que le dieron e por la constitución» (7). Esta medida debió impresionar al interesado; y para atajarla, a 13 de marzo de 1504 entró en el claustro un hijo suyo «e presentó a los dichos señores una carta misiva del reverendísimo señor cardenal arzobispo de Sevilla, por la cual, entre otras cosas, rogaba a los dichos señores que no procediesen contra el dicho maestro Librija por haber dejado la cátedra, porque el dicho maestro quería venir a darles su descargo, e para que él veniese le diesen alguna espera. E los dichos señores, por interpelación del dicho señor arzobispo, acordaron de aguardar fasta sant Juan de junio primero que verná, e mandaron que se escriba al dicho señor cardenal la respuesta de su carta» (8). Con todo Nebrija no aparece por Salamanca hasta abril de 1505, en que obtiene la cátedra de prima de gramática.

Su coqueteo con Cisneros al inaugurarse la Universidad complutense le ocasionó de nuevo la pérdida del puesto, pues habien-

(5) Claustro de 20 de abril de 1503. Libro 4.º de claustros, f. 14.

(6) Ib. f. 15 v.

(7) Ib. f. 42 v.

(8) Ib. f. 56 v. Zúñiga, el protector de Nebrija, murió poco después, a 26 de julio de 1504

do acordado el claustro a 7 de septiembre de 1508 que los profesores no podrían estar ausentes más de cuatro meses, Nebrija, que rebasó este plazo, fué privado de su lección (9 de febrero de 1509). Y como no encontrase acomodo en Alcalá, aprovechó la vacancia de la cátedra de retórica por muerte de Lucio Flaminio en Salamanca para solicitarla. El claustro, aunque había publicado ya edicto convocando a oposición, estaba dispuesto a concedérsela en las mismas condiciones que la pedía. Pero a fin de no verse defraudado una vez más por sus informalidades, exigió garantías, y con ellas le encomendó la lectura de Plinio ad nutum universitatis (9), otorgándole al comenzar el curso siguiente la cátedra de retórica en propiedad.

En 1513 vacó la de prima de gramática, mejor retribuida. En ella se leía el *Arte* del propio Nebrija. Y él, dando por seguro que nadie se la podría disputar, debió añadir a las arbitrariedades pasadas otras más, que acabaron con la paciencia del claustro. Por lo cual la Universidad, descontenta de sus servicios, aun a trueque de incurrir en las iras del humanista, prestó todo su apoyo en la oposición a su competidor, persona sin relieve en la república de las letras (10). Nebrija, que no podía soportar semejante humillación, abandonó Salamanca y buscó el amparo de Cisneros, en quien encontró generosa acogida.

Este lance no había de quedar sin réplica. La hospitalidad del cardenal y su espléndida protección a las letras se prestaban, en el ánimo herido del gramático andaluz, para un expresivo contraste entre ambas academias.

Y para mejor disimular su propensión a la vindicta, puesto a acumular recuerdos que obscureciesen las glorias de Salamanca, no podía olvidar a Deza, o en su lugar, ya que él hacía muchos años que se había ausentado de la Ciudad del Tormes, a los maestros de San Esteban, empañando su buen nombre y

(9) Libro 5.º de claustros, f. 228 v.

(10) «A. D. 1513. Die 17 julii, estando vaca una cátedra de gramática de prima, en la que no se podía leer otra cosa sino el *Arte de Gramática* que hizo Antonio de Lebrija (ni se podía leer otro *Arte* en todas las Escuelas) por estatuto de la Universidad, e opúsose el mesmo maestro Antonio de Lebrija a la cátedra para leer su *Arte*, y todo el *Estudio* favoreció a un rapaz de Castiello, que la llevó con mucho exceso de votos». *Cronicón de Pedro de Torres*. Biblioteca Nacional, Cod. 19403, y Academia de la Historia. E-27-5, núm. 143.

desvirtuando su conocido prestigio. Contra todos enarbola la bandera de la cultura humanística, cual si se tratase de gingolfos empedernidos.

En efecto. Prevalido de la confianza que le otorgaba el cardenal, por los años de 1514-1515, a raíz del desaire de Salamanca, le dirigió una carta, impregnada de autobombo y no exenta de adulación, en que medio en broma medio en serio ridiculiza en forma sangrienta a tres maestros del convento dominicano, compañeros o sucesores de Deza y fallecidos ya, que eran los padres Sancti Spíritus, Betoño y Peñafiel. «El primero, predicando en las Escuelas el día de San Jerónimo—escribe—volviendo del latín en romance aquello del Evangelio: *Non transibit unum jota neque unus apex*, dijo que la ley no se traspasaría ni una *i*, que es la menor del A B C, ni una abeja, que es un animal tan pequeño. Et estando allí todos los doctores et maestros y otras personas de hábito et profesión de letras, así lo recibieron como si lo dijera San Jerónimo o San Agustín; ni se rieron ni sintieron aquella burla que aquel maestro hizo dellos, como si fueran piedras et troncos de árboles, ni miraron en ello, sino que yo solo me reí y di del codo a los que cerca de mí estaban oyendo. El otro, predicando el día de la Purificación de nuestra Señora, declarando aquello del Evangelio, que Simeón *accepit eum in ulnas suas*, dijo que Simeón, como era viejo, asíó dél, et que lo tomó en sus uñas, porque no se le cayese de entre las manos. El otro, romanzando eso mismo aquello del Evangelio, *qui ambulat in tenebris offendet*, no mirando la significación de aquel verbo «*offendet*», que es tropezar, pensando que significaba empecer a otro, dijo que el que anda de noche no anda sino a capear o acuchillar a otro o a quebrarle la cabeza» (11).

El relato, que tan malparada dejaba a la Escuela salmantina, enderezado evidentemente a halagar al cardenal, creador de una Universidad cultísima, debió ser celebrado en Alcalá con regocijo. Pero conociendo los antecedentes del autor, no se necesita ser lince para descubrir el amaño de tales anécdotas. Con razón un escritor tan autorizado en la materia como Bataillon las

(11) El texto íntegro de la carta se ha publicado en «Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos», t. 8 (1903), pp. 493-496.

califica de «graciosa miscelánea de trolas» (12). También Menéndez Pelayo, aun sin conocer bien las circunstancias en que se escribió la carta, la tiene por «de lo más desenfadado y mordicante que hemos visto», y en que se refleja perfectamente el carácter «mordaz y vanidoso del autor» (13).

Con todo, no ha faltado quien tomase en serio el contenido de semejante epístola, dándole valor rigurosamente histórico, y alegándolo como prueba de la incultura y espíritu reaccionario de los maestros de San Esteban (14). Mas para que no quede sobre ello el menor vestigio de duda, veamos quiénes fueron estos tan vilipendiados maestros, y analicemos también la idiosincrasia de su detractor.

El padre Sancti Spíritus fué uno de los que asistieron en 1479 a la junta de Alcalá en que se condenaron los errores de Pedro de Osma. Luego se le encomendó el sermón del auto inquisitorial celebrado en las Escuelas de Salamanca, en que, por orden del arzobispo Carrillo, se quemaron los libros del mismo Osma (15). Años después (1483) figuraba al frente de la provincia de Castilla, primero como vicario general y luego como provincial (16). Más tarde (1488) ocupó también, aunque interinamente, el vicariato de la Congregación de Observancia (17). En 1491 tenía la cátedra de hebreo en la Universidad de Salamanca (18), y en 1495 estaba al frente del Estudio general de San Esteban (19).

(12) «Hay en este documento tanta ironía, que parece haber sido escrito para circular entre los maestros y estudiantes de Alcalá. Se reduce en gran parte a una graciosa miscelánea de cuentos, atribuidos unos a bufones profesionales, otros a predicadores, entre ellos tres dominicos, los tres profesores de la Universidad de Salamanca». Bataillon, o. c. p. 39.

(13) M. Pelayo, *Historia de los Heterodoxos españoles*, 2.^a ed. t. 4, p. 55.

(14) M. de la Pinta, O. S. A. *Introducción al proceso inquisitorial de los hebraístas salmantinos del siglo XVI*, en «Archivo agustiniano», t. 43 (1935), p. 64.

(15) J. Cuervo, *Historiadores de San Esteban de Salamanca*, t. 3, p. 955.

(16) V. Beltrán de Heredia, *Historia de la Reforma de la Provincia de España*, Roma, 1939, p. 42.

(17) Id. ib. p. 55.

(18) F. Fita, S. J. *La verdad sobre el martirio del Santo Niño de la Guardia, o sea el proceso y quema (16 de noviembre 1941) del judío Jucé Franco en Avila*, en «Boletín de la Academia de la Historia», t. 11 (1887), p. 69. El jurado de Salamanca pronunció su veredicto a 25 de octubre de 1491. Entraban en él fray Fernando de Santo Domingo, inquisidor; fr. Juan de Sancti Spíritus, catedrático de la cátedra de hebreo; fr. Diego de Bretonia (Betoño), catedrático de biblia, y fr. Antonio de la Peña, presentado y prior de San Esteban.

(19) Actas del Capítulo de la Congregación de Observancia celebrado en Piedrahíta en 1495. Asignaciones.

El nombramiento de Regente del Estudio correspondía al General de la Orden, y solía recaer en uno de los maestros más caracterizados por su ejemplaridad y prestigio científico. Y habiendo a la sazón en este convento religiosos de singulares prendas, hemos de suponer *a priori* que el maestro Sancti-Spíritus no sería de los últimos. De uno de esos religiosos tenemos noticia particular, y su presencia en Salamanca al hacerse el indicado nombramiento, es razón poderosísima en favor del preferido para Regente. Se trata del padre Juan de Santo Domingo, a quien Olmeda, autor casi coetáneo, califica de *magnus mathematicus* (20), y del que Lucio Marineo Sículo hace un extraordinario elogio como teólogo y como predicador (21). Poco después el padre Santo Domingo ocupó la cátedra de prima en la Universidad, sucediendo al maestro Fernando de Roa, el cual a su vez había sucedido en ella a Deza (22).

Si el padre Sancti Spíritus fuese lo que dice Nebrija, habría que reconocer que la Orden dominicana, al encumbrarlo a los primeros puestos académicos y de gobierno de la Congregación, estaba a un nivel muy inferior del que se manifiesta en la estima que le profesaron los Reyes Católicos, quienes tomaban preferentemente de ella sujetos para consejeros, maestros, embajadores, obispos y directores del tribunal de la fe.

Para colmo de descalificación del aserto de Nebrija, existe

(20) S. de Olmeda, O. P. *Chronica Ordinis Praedicatorum*, ed. P. Canal Gómez. Roma 1936, p. 175. Es muy verosímil que este religioso con Deza fuesen los más comprensivos partidarios que encontró Colón en Salamanca.

(21) He aquí lo que escribe de él Marineo Sículo: «Joannes vero magister, Sancti Dominici cognominatus, plurimum quidem et sacrarum rerum scientia et concionandi eloquentia ac vitae integritate, praedicatorum ordinem atque fidem catholicam et christianam religionem illustrat. Hic enim, cum sit maximus theologus et in omni doctrina scientissimus, et a natura etiam eloquentiae beneficio dotatus, magnum quidem atque uberrimum tum praedicatorum ordini tum vero divino cultui atque populis concionando fructum praebet. In hac enim concionandi virtute ac praestantia, et disserendis quaestionibus atque argumentis, omnes quidem, ut accepimus, longe praestat. Nulla est enim adeo difficilis ac aenigmatibus plena, quam sua maxima scientia vel rationibus vel exemplis non ipsa luce clariorem faciat. Cum autem concionatur, velut consummatus et perfectus orator, valde movet, suadet, docet, delectat, omniumque animos ad sua vota et quocumque vult impellit. Quare in Abilensi civitate, ubi multum commemoratur, plurimos quotidie mauros ad religionem nostram christianam convertit». *De laudibus Hispaniae*, Burgos 1497, f. 69.

(22) «Fernandus Rhoanus... sine ullo competitore, Decio Salamantino episcopo non immerito, in theologiae professione successit». L. Marineo Sículo, *o. c. f. 72 r.*

un singular elogio referente al propio padre Sancti Spíritus, y precisamente como predicador, y es del mismo Marineo Sículo, quien llama a nuestro religioso *concinator egregius* (23). Es verdad que el humanista italiano anduvo indispuesto con Nebrija, según veremos luego, y aunque este elogio es veinte años anterior a la detracción del andaluz, tal vez presagiándola, se anticipó a encomiar a los que el otro había de ridiculizar.

El padre Diego de Betoño, que es el segundo de los religiosos, ya difuntos, en quienes se ceba Nebrija, había tenido la cátedra de biblia desde 1464 hasta su muerte ocurrida en 1500. Entró en ella por cesión que hizo en su favor el arcediano de Cea Alvaro García, que sucedió en la misma al Tostado Ese procedimiento era entonces frecuente en Salamanca. Pero como la constitución exigía que se anunciase la vacante y se dieran treinta días de plazo a los que quisiesen oponerse, en esta ocasión se hizo también así, sin que nadie se presentase a disputar el puesto a Betoño. En virtud de lo cual entró en posesión de la cátedra a 30 de julio de 1464 (24), jubilándose en ella en 1483 (25). Lo mismo que el padre Sancti Spíritus, había tomado parte en la junta de Alcalá, en que se condenaron los errores de Osma. En 1491 figura, según hemos visto, en el jurado que dió veredicto en el proceso del martiro del Niño de la Guardia. Marineo Sículo, después de haber hablado del franciscano Pedro de Caloca, catedrático jubilado de vísperas, escribe refiriéndose a Betoño: «Vita quidem probus, et hic item emeritus» (26).

No creemos, pues, que con relación a él tenga algún fundamento lo que dice Nebrija, como no le tiene con respecto al primero, ni al padre Alonso de Peñafiel, otro de los vilipendiados maestros de San Esteban, a quien hemos visto ya supliendo a Pedro de Osma en la cátedra de prima. Según los historiadores del convento salmantino, sustituyó también a Betoño después de jubilado en la de Biblia. En 1503 figura al frente de la cátedra de hebreo, en la que probablemente había sucedido al padre Sancti Spíritus.

(23) Lucio Marineo Sículo, o. c. f. 21 v.

(24) Libro primero de Claustros de la Universidad de Salamanca, ff. 13-14 y 18 v-20.

(25) Esperabé, o. c. t. 2, p. 252.

(26) Marineo Sículo, o. c. f. 21 v.

Esta cátedra era antigua en la Universidad. Tal vez se estableció en ella a impulso del movimiento en favor de los estudios semíticos promovidos en el siglo XIII primero por los dominicos y luego por los lulistas. En todo caso no parece aventurado hacerla remontar a los tiempos en que el concilio de Viena (1312) impuso la enseñanza de las lenguas en las Universidades de París, Oxford, Bolonia y Salamanca. Pedro Luna, que tanto se había interesado por atraer a los judíos españoles—prueba de ello es la asamblea que mandó celebrar en 1414 en Tortosa con asistencia de rabinos y de teólogos cristianos, entre ellos San Vicente Ferrer—no podía dejar de promover también esos estudios. Y en efecto, en las constituciones que dió a la Universidad en 1411 figura la cátedra de hebreo, caldeo y árabe, o de *tres lenguas*, ratificada con su aprobación (27).

Durante el siglo XV el estudio del árabe, como instrumento para influir sobre el pueblo musulmán ganándolo para la fe católica, y conjurar así la amenaza que se cernía sobre Europa, en particular después de la pérdida de Constantinopla (1453), fué una idea muy generalizada, pero que en nadie encontró tanto apoyo como en Juan de Segovia, alumno y profesor de esta Universidad. Su libro inédito *De gladio divini spiritus in corda mittendo sarracenorum* tuvo la virtud de convencer al célebre cardenal Nicolás de Cusa, partidario antes de la lucha armada hasta la dominación o exterminio del imperio turco. El mismo Juan de Segovia se lamenta, en la escritura de donación de su biblioteca a la Universidad, al enumerar las asignaturas vigentes en ella, del escaso interés que se presta al estudio del árabe, siendo de tan capital importancia en España para evangelizar a los musulmanes. Y para contribuir a su florecimiento, hace donación, entre otros libros de esta especialidad, de un *Corán* en árabe, latín y castellano, manuscrito de extraordinario valor, conservado por mucho tiempo en la Universidad (28).

(27) Cf. *Constituciones y bulas complementarias dadas a la Universidad de Salamanca por el pontífice Benedicto XIII (Pedro de Luna)* ed. de P. U. González de la Calle y A. Huarte y Echenique, Zaragoza 1932, p. 39.

(28) «Postremi [i. e. arabici idiomatis] cujus studium ibi hactenus, cum non fuerit tam in exercitatione, illustrare illud cupio dono exili meo, pertrahendo Alchoranum magni librum voluminis, tribus linguis, arabica, hispanica et latina; alios etiam libros in idipsum pertinentes. Nullum enim fortasse est christicolarum regnum non insulare, cujus tam deceat incolarum multos doc-

A pesar de tan poderosas razones, el estudio del árabe nunca se practicó con regularidad en las Escuelas. La causa principal estaba en la dificultad de encontrar persona que supiese las tres lenguas, o al menos las dos (hebreo y árabe) con perfección para desempeñar la cátedra. A fines del siglo XV, según atestigua Marineo Sículo en ocasión que la tenía el padre Sancti Spíritus, no se enseñaba más que el hebreo (29). Y aun éste contaba con escasos aficionados. Un acuerdo del claustro de 16 de abril de 1479, en que se menciona el colegio de hebraistas—llamémosle así—indica que estaba formado por cuatro alumnos (30).

Y dudamos de que en tiempo del padre Sancti Spíritus hubiera más, y hasta de que él haya enseñado hebreo, y no más bien teología en esa cátedra, como se hacía después. El padre Peñafiel llegó a cobrar en ella el sueldo íntegro, que eran cien florines, conforme a la constitución (31). Y aunque hay además

tores, praesertim catholicae fidei, eruditos lingua arabica fore, sarracenis intra ipsos inhabitantibus, inquam, multis civitatibus et insignibus oppidis». Salamanca, Biblioteca Universitaria, código 211, f. 3 v.

(29) «Sunt praeterea in Salmanticae gymnasio et graecae et hebraicae linguae professiones. Chaldeam autem et arabicam aliasque barbaras linguas, veluti non necessarias, penitus contempsit». M. Sículo, *De laudibus Hispaniae*, ed. citada, fol. 21. Al incluir Sículo el árabe entre las lenguas bárbaras, habla como humanista, por razón del pueblo a que corresponde, sin acordarse para nada del apostolado, a que se ordenaba principalmente su estudio en la intención del legislador.

(30) Según el aludido acuerdo, Pedro Ramos renunció el auditorio que tenía de hebráico, y se dió a Pedro Ruiz Montero hijo de Fernán Ruiz, concediéndole que oiga de hebráico y «gose de las libertades e inmunidades que gozan los otros tres estudiantes de hebráico, e more en colación aparte, según la ordenanza del Estudio». Libro 3.º de claustros, fol. 68. En Alcalá medio siglo más tarde, con estar al frente de la cátedra de hebreo el judío converso Alonso de Zamora, la concurrencia era también reducida, de seis a diez en la de rudimentos y de cinco a seis en la de construcción. Cf. A. de la Torre y del Cerro, *La Universidad de Alcalá. Estado de la enseñanza según las visitas de cátedras de 1524-25 a 1527-28*, en «Homenaje ofrecido a Menéndez Pidal», t. 3, Madrid, 1925, p. 377. En vista de ese escaso concurso no es extraño que algunos prefiriesen que en dicha cátedra salmantina se explicase teología en lugar de hebreo.

(31) El padre Peñafiel en claustro de Universidad a 22 de octubre de 1522 dijo «que ya sabían cómo en el claustro e según constitución le habían mandado dar los cient florines cada año de su cátedra, e que agora los contadores del claustro de este año dudaban en ello e no lo querían faser; que les pedía que los dichos señores lo viesen». Se nombró una comisión, la cual manifestó «que lo contenido en los dichos claustros y en cada uno de los fechos por la Universidad estaba bien fecho e mandado e acordado, e que aquello determinaban ellos que estaba bien fecho e asentado; e que hobiese e haya el dicho maestro de Peñafiel cient florines de salario por razón de su cátedra cada un año, pues que había bula apostólica que lo disponía, según que en uno de los dichos claustros se fasía mención». Claustro de 30 de octubre de 1504, lib. 4.º de claustros, f. 89.

otros indicios de que conocía el hebreo, no es tampoco seguro que fuera esa la materia explicada por él en la cátedra.

Al dejarla por enero de 1508 se anunció la vacante como cátedra «de hebraico, caldeo y arábigo». En días sucesivos se fueron presentando a oposición el licenciado Juan Rodríguez de Peralta, colegial de San Bartolomé, que acababa de llevar la de Santo Tomás, un religioso italiano llamado fray Diego o Jaime de Populeto (bernardo?), el dominico Juan de Vitoria y el cristiano nuevo Alonso de Arcos, que resulta ser el mismo a quien luego se llama Alonso de Zamora, éste en hebraico, caldeo y latín, el bachiller Parejas y el licenciado Juan de Ortega. Prescindiendo de los demás, consta que sabían algo de hebreo Rodríguez de Peralta y Populeto, pero ninguno llenaba las condiciones de la constitución. Al tratar del caso en el claustro de rector y consiliarios propuso aquél que se encomendase la lectura del hebreo por cierto tiempo a alguno de éstos, dando lugar a que venga quien supiese las tres lenguas. Y añadió que a su juicio, de todos, el más competente era Populeto, al que se podía encargar esta enseñanza por dos años, «y no con todo el salario, salvo con parte dello, e que parte se dé a quien platique con él, que sea uno de dos tornadizos que saben bien el hebraico, uno el zapatero [Arcos] y el otro Diego Lopes tañedor». Algunos de los consiliarios contradijeron esa propuesta, diciendo que el italiano ignoraba del todo aquella lengua, por lo cual era preferible que la cátedra se diese a un teólogo, «como se ha proveído de mucho tiempo a esta parte», para que enseñase esa especialidad. El consiliario Jerónimo de Mora defendió aquella propuesta, diciendo que Rodríguez de Peralta es teólogo y letrado y puede leer en ella teología, «como se ha fecho fasta aquí por los que la han tenido de cient años acá, e se le dé por dos años con salario de 20.000 maravedís e quel dicho licenciado dé los quatro [mil] de ellos a un tornadizo que sepa hebraico e gelo enseñe, porque en fin de los dichos años el dicho licenciado sabrá la lengua hebraica, e como es letrado, podrá faser mucho fruto en dicha cátedra» (32).

La mayoría apoyó este dictamen; pero el rector, visiblemente interesado en favor de Populeto, quiso atajar a los contrarios,

(32) Claustro de 16 de mayo de 1508. Lib. 5.º de claustros, f. 74 v.

que estaban dispuestos a dar posesión a Peralta, y se la confirió al extranjero. El asunto se enredó todavía más con la intervención del cancelario, y llegó al colmo al recurrir Peralta a la Chancillería.

A consecuencia de ello quedó estancada la provisión de la cátedra durante más de dos años, sin que se encomendase tampoco su desempeño provisional a ningún otro. Por mayo de 1510, cuando Populeto preparaba su regreso a Roma y andaba en tratos con el claustro para que se le hiciese alguna merced, con lo que desistiría de sus pretensiones, acertó a pasar por Salamanca un cristiano nuevo, cuyo nombre no se indica. Aprovechando esa proporción el rector, en claustro de Universidad celebrado a 28 de dicho mes, informó «que es venido aquí un hombre que es cristiano nuevo, que dize que leerá hebraico; e que si les paresce que cumple a la Universidad que se fable con él e que lea hebraico, pues que hay cátedra e no se lee por estar embarazada, que lo vean e digan su parecer. E los dichos señores fablaron e altercaron sobre ello. E habida alguna información del maestro Martín de Frías, que dijo que era útil a la Universidad que se leyese hebraico por persona que lo bien supiese, todos, excepto el doctor Tomás, les pareció que era bien que se leyese. Pero porque no tenían tanta noticia deste que agora era venido, acordaron que le debían encomendar que leyese de aquí hasta mes de septiembre primero que verná para lo probar e ver qué fruto fase; e que non lea cátedra, sino que la Universidad lo pone así por este tiempo». Acordaron darle por ello 5.000 maravedís, «e quanto a lo que había de leer e cómo e dónde, lo cometieron a los maestros de Peñafiel e León e Frías» (33).

En el curso de 1510-11 por diciembre se trató asimismo de encomendar esta cátedra a un cristiano nuevo, cuyo nombre tampoco se indica, sin que se llegase a tomar resolución. Después en febrero de 1511 volvieron a hablar del caso, acordando que «Alonso de Arcos zapatero podía mejor enseñar la lengua» que ningún otro, y en consecuencia se la encomendaron a él hasta fin de curso, dándole 6.000 maravedís (34).

(33) Libro 5.º de claustros, fol. 275.

(34) En el acta del claustro de 10 de febrero (fol. 312) se le llama «Alonso

Por octubre del mismo año, poco antes de comenzar el curso, viendo que Arcos «era persona suficiente e hacía fruto», le encargaron de nuevo dicha enseñanza por dos años (35). Un mes más tarde tuvo lugar la elección de rector, recayendo el cargo en don Luis de Medrano, quien en lugar de respetar aquel acuerdo, pretendió que la cátedra se adjudicase en propiedad a un amigo suyo, hombre de valer sin duda, pero que tampoco llenaba las condiciones de la constitución. El episodio es interesante, y bien merece que le dediquemos unas líneas.

En junta de consiliarios y comisarios nombrados para la provisión de esta cátedra recordó el rector Medrano a 18 de noviembre de aquel año (1511) que «estaba vaca por no se hallar persona suficiente para la leer e regir, e la dicha Universidad e Estudio no rescibe fruto dello ni los estudiantes. E que agora él había sabido cómo era venido e estaba en Salamanca una persona singular para ello e regir la dicha cátedra para la leer, la cual persona yo el notario yusoscripto no oí allí nombrar por nombre. Que por ende, que los dichos señores viesen e mirasen lo que se debía haser cerca dello, e si la dicha cátedra se debía proveer a aquella persona, e lo que en ello se debía haser; e votasen e dijesen su pareser. Que su voto era e es que, pues la dicha cátedra está sin fruto e no se lee, e pues agora es venida tal persona, se debe proveer en ello e mirar si conviene dársela».

El personaje en cuestión era nada menos que el comendador Hernán Núñez de Guzmán, el *Pinciano*.

El acuerdo fué nombrar una comisión «para que vean e conoscan e examinen la persona, suficiencia e habilidad de la dicha persona, para que así fecho, lo refieran e digan en claostro» (36).

Reunidos a 27 de noviembre de 1511 el rector, consiliarios y miembros de la comisión, fué expresando cada uno su sentir.

Primeramente el rector dijo que, aunque él sabía poco en dichas lenguas y no podía juzgar de ello, pero que según sus informes, «el dicho Comendador es persona dotta en lo de la gra-

de Arcos zapatero», pero en la del día 14 (fol. 312 v-313) se le designa con el nombre de «Alonso de León zapatero». Se trata, como hemos indicado ya, del célebre Alonso de Zamora, colaborador en la Políglota de Alcalá.

(35) Lib. 5.º de claustros, fol. 377 v.

(36) Lib. 5.º de claustros, f. 384.

mática de las lenguas en griego, árabeto e hebraico e caldeo, e que tiene maña de enseñar». Algo más debió añadir el rector, a juzgar por lo que manifestaron los demás vocales, dando a entender que estaba dispuesto a otorgar la cátedra al Comendador, quitándosela a Alonso de Zamora, que la tenía «ad nutum Universitatis», por acuerdo de la misma.

Y prosigue el acta de claustro : «El señor maestro fray Alonso de Peñafiel, diputado, dijo que ya había dicho que lo que él podía saber en este caso era que en la lengua hebraica e caldea más sabía Alonso de Zamora que no el Comendador ; más que para enseñar todas tres lenguas, hebraica, caldea e árabeto, segund la forma de la constitución, que creía que la enseñaría mejor el Comendador, porque era latino. Aunque de todo esto tiene muy poca experiencia del dicho Comendador, sino que lo ha oído al maestro Librija e a Barbosa ; e que sobre sus conciencias vaya si algo en esto se hiciere, porque él no sabe nada, como dicho tiene, ni tiene experiencia del dicho Comendador. Por lo cual le parece que de su voto no se debía proveer esta cátedra al Comendador hasta que mucha más experiencia se tomase de su doctrina y el fruto que haría».

«El señor maestro Antonio de Librija dijo que él no entiende mucho en las lenguas hebraica, caldea e árabeto, pero que según lo que le parece del Comendador, que es latino e griego e árabeto, hebraico e caldeo, que en latín es persona docto e que enseñará bien las lenguas, e que según Dios e su conciencia, se le debe proveer la cátedra, porque le parece hombre docto en ello».

«El señor maestro fray Alonso de Valdivielso, eso mismo diputado, dijo quél no sabe lenguas hebraica y caldea ni griega ni árabeto, pero que porque le parece en obra en leer e hablar las dos lenguas caldea e hebraica, tener Alonso de Zamora e mucha abundancia e prontitud e arte, la cual presentó delante el señor rector e de los señores diputados en aquellas dos lenguas, caldea e hebraica, tener mucha ventaja e ser excelente en estas dos lenguas ; e esto es cerca de Alonso de Zamora. E cerca del Comendador, que bien puede él saber las lenguas que se dise saber, pero que en ninguna dellas, habla, e de lo que el dicho señor maestro no vee, no puede juzgar. E que él, no perju-

dicando a nadie, dise que Alonso de Zamora ha dado noticia e conoscimiento de su verdad, e el señor Comendador bien puede saber todo eso, pero no lo ha mostrado. E porque él no le haga injusticia al señor Comendador, suplica e requiere al señor rector mande que se junten los señores diputados e el señor Comendador e Alonso de Zamora, e allí se hablen e delante todo el claostro, porque aquellos señores vean lo que deban haser. E dise que Alonso de Zamora está como suficiente proveído por la Universidad; que es su voto que esté en su lectura e persevere, e que el señor rector no se entremeta en revocar lo que la Universidad tiene fecho. E que esto dise como diputado. E requiere al presente notario lo dé por testimonio... Item dijo que Alonso de Zamora tiene discípulos impuestos en principios en aquellas lenguas e bien principiados, e mándenlos llamar delante todo el claostro, e por ellos verán el fruto que ha fecho e hasse. E por esto e por lo dicho le paresce no se debe hacer mudanza, a lo menos por agora, hasta tomar más experiencia del dicho Comendador».

Arias Barbosa «dijo que él en esto no siente cosa alguna porque él no sabe arábigo, caldeo ni hebraico, e piensa que ninguno hay en esta Universidad que sepa estas tres lenguas para que pueda juzgar si es bien proveer esta cátedra al Comendador o no. Pero que por conjeturas, lo que puede alcanzar es, que cuanto al experiencia e uso de la lengua hebraica e caldea e tener muchos vocablos e prontitud en ella para usar della hablando e platicando, que tiene mucha ventaja Alonso de Zamora. E cuanto al arte de las lenguas e sentir sus primores e dar rasón de las partes de la oración para mostrar correspondencia del arábigo e hebraico al latín, en esto dijo que le parescía el Comendador tener mucha ventaja, porque sabiendo muy bien latín e convenientemente el griego, podría haser comparación de las lenguas; e que para saber e tomar experiencia de su doctrina, se le encomendase por algún tiempo, para que ex fructibus cognosceretur».

Tanteado así el terreno, vió el rector que no había probabilidades de sacar adelante su proyecto de quitar la regencia a Zamora y dar la cátedra en propiedad al Comendador. Por lo cual se opuso a que recayese sobre ello votación, diciendo «que no es esto de jurisdicción de diputados, e pertenecía a rector y con-

siliarios, con los cuales él comunicará el parecer de los dichos señores, e así hará lo que viere que se debe faser». A lo que replicó el vicescancelario doctor Carrera, «que aquí había dos cosas: la una, si el rector quería proveer la dicha cátedra *conforme a la constitución* 25; y que entonces, habiendo tal persona, se ha de proveer *ad vota audientium* y en persona que toviere las tres lenguas; o no la quería proveer sino *por encomienda*, y entonces pertenecía al claostro de la Universidad [su provisión]». El personalmente era de parecer «que se debía *encomendar* fasta tomar mayor experiencia y se verían las cosas, que no proveerla, y aun esta encomienda había de ser *praece-* dente juicio de los señores a quien fué cometido».

El doctor Loarte se opuso igualmente a que se diese al maestro Hernán Núñez mientras no constase con certeza de su suficiencia; «y que pues la Universidad hobo proveído al Alonso de Zamora, que no se le debe por agora quitar fasta más ver». Valdivielso insistió en su pasado dictamen, y «requirió que no se faga mudanza de lo que la Universidad tiene fecho con Alonso de Zamora. E cuanto al dicho Comendador, que se tome dél más experiencia antes que se le provea». El doctor Salaya, que tenía la cátedra de astrología, fué también de parecer que no se quitase a Zamora su partido; pero que, pues el Comendador sabía árabe, lengua tan necesaria para los médicos, ya que no se le diese la cátedra, al menos que enseñase esa lengua. Fermoselle, catedrático de música, manifestó que, puesto que «Alonso de Zamora ha hecho fruto e arte en lo que enseña, que su voto es que no se le quite el salario, ni se provea la dicha cátedra al dicho Comendador fasta más experimentarlo, e que en lo que en contrario se hiciere lo contradice» (37).

El rector, ante la oposición del vicescolástico y de la mayoría del claustro, comprendió que su patrocinado no podría llegar a la cátedra sino por la oposición. En consecuencia, el mismo día 27 de noviembre se acordó en claustro de consiliarios poner edicto de vacatura. Con todo, para tener tiempo de preparar el terreno, el edicto no debió publicarse hasta el último mes de su rectorado, a juzgar por esta nota que aparece en el registro de claustros con fecha de 21 de octubre de 1512: «Opo-

(37) Libro 5.º de claustros, ff. 385-386.

sición que hizo el maestro Jerónimo de San Helices a la cátedra de hebraico e caldeo» (38).

Aun así, la cátedra quedó sin proveer en propiedad. No consta si se llegó a conceder al Comendador alguna regencia de árabe, como la que tenía de hebreo Zamora. Uno y otro aparecen poco después en Alcalá, lo cual es indicio de que ninguno de ellos logró éxito en Salamanca (39). Gobernada esta Academia por una autoridad bicéfala, la del rector y la del cancelario, se veía por ello enredada en frecuentes conflictos capaces de esterilizar toda iniciativa saludable. Así perdió ahora una ocasión de restaurar los estudios lingüísticos en el momento en que más lo necesitaba para hacer frente a la amenaza de Alcalá.

Volviendo al padre Peñafiel, aunque, según lo dicho, el haber ocupado la cátedra de hebreo no argüye en él especial competencia, no faltan testimonios en pro de sus conocimientos exegeticos y del buen nombre que tenía como persona culta entre los compañeros de claustro, pese a las murmuraciones de Nebrija. Ocupaba todavía él la cátedra de hebreo en 1507 cuando, habiendo vacado la de vísperas de teología, intentó oponerse a ella. Pero al saber que la pretendía también el maestro Martín de Frías, una de las mayores eminencias de la Universidad, le dejó el paso libre, «e desistió de la dicha oposición, porque el dicho maestro de Frías es más suficiente que él para la dicha cátedra», según manifestó el mismo Peñafiel al claustro a 19 de octubre de 1507 (40).

Al ascender Frías a la de vísperas, quedaba vacante la de

(38) Libro 6.º de claustros, f. 50 v.

(39) Consta que Zamora estaba en Alcalá a 4 de julio de 1512 (cf. A. de la Torre, *La Universidad de Alcalá. Datos para su historia*, Madrid 1910, p. 62.), días después de presentarse al claustro salmantino una nueva oferta para la enseñanza del hebreo, lo cual es indicio de que la plaza, por renuncia del que la tenía o por disposición de la Universidad, estaba vacante. He aquí lo que se lee en el acta del claustro de 21 de junio del mismo año: «Item un maestre Jerónimo entró en el claustro e propuso que él quiere haser servicio a la Universidad en leer hebraico; e hablaron sobre a quién pertenecía, a ellos o [a] retor e consiliarios». Libro 6.º de claustros, f. 35 v.

(40) Libro 5.º de claustros, fol. 1 v. Las condiciones singulares de Frías como profesor y el aprecio que hacía de él la Universidad se manifestaron al anunciar el rector en claustro a 11 de febrero de este mismo año de 1508 que, por haberle ofrecido en Córdoba una canongía, quería ausentarse. El mismo rector, Peñafiel y otros propusieron inmediatamente que, para retenerlo, por la falta que hacía en el Estudio y fruto que redundaba de su profesorado, se le aumentase el salario. Ib. f. 50.

biblia, y como era natural, Peñafiel se opuso a ella, sin encontrar quien le disputase el puesto. En tales casos no era necesario en Salamanca hacer ejercicio alguno de oposición, bastando que constase ser el pretendiente persona hábil para el cargo. A ese efecto el 8 de enero de 1508 compareció el dominico ante el rector y consiliarios, y pidió «que, por cuanto él está opuesto a la cátedra de blivia, e no hay oponente, porque los que se opusieron han desistido, que pedía e pidió que le provean de dicha cátedra. En demostración de suficiencia presentó por testigos al licenciado Juan Rodríguez y Juan Ortega. Juraron en forma. Dijeron ser el maestro Peñafiel *el más excelente hombre del mundo*, a su ver, para regir la cátedra de blivia. E dijéronlo largamente» (41).

Peñafiel ocupó esta cátedra hasta su muerte, que tuvo lugar a principios de febrero de 1513, puesto que a 12 de marzo, después de transcurrido el mes de edicto, se proveyó en el padre Matías de Paz (42).

Recorriendo los libros de claustros, comprobamos que aquel venerable senado apreciaba en forma muy distinta que Nebrija las facultades oratorias de nuestro religioso, puesto que en junta de 29 de mayo de 1507 «acordaron e mandaron que, por la salud del tiempo, pues la cibdad estaba algo enferma, que se ficiere una procesión a señor San Sebastián, e saliesen desde las Escuelas por la Rúa e la Plaza, e por la calle de Albarderos se volviesen a señor San Sebastián, e ende predicasen e dijiesen una misa, e predicase el maestro Peñafiel, e que fuesen todos los de la Universidad e estudiantes» (43).

Esta designación de Peñafiel adquiere más realce si consideramos que en San Esteban había a la sazón personas de singulares prendas y acreditados predicadores, varios de ellos pertenecientes al gremio universitario. Tales eran, entre otros, el

(41) Libro 3.º de claustros, fol. 33. Estos dos licenciados no eran personas vulgares del Estudio, pues el primero obtuvo días después la cátedra de Santo Tomás (no figuraba en la serie de catedráticos en la *Historia de la Universidad* publicada por Esperabé, pero consta por el registro de claustros, libro 5.º, fol. 41), y el segundo era ya catedrático de Escoto, de la que pasó un mes más tarde a la de filosofía natural.

(42) Cf. Beltrán de Heredia, *El padre Matías de Paz y su tratado «De domino regum Hispaniae super indos»*, en «Ciencia Tomista», t. 40 (1929), p. 175.

(43) Libro 4.º de claustros, fol. 250 v.

catedrático de prima fray Pedro de León, a quien en el registro del General Bandelli se le concede por dos veces que en tiempo de vacaciones pueda predicar *ubique*; el padre Alvaro de Osorio, prior, y el padre Juan de Septiembre, que acaba de serlo; el célebre Juan de Hurtado, que rivalizaba en el púlpito con Santo Tomás de Villanueva. El haber preferido a Peñafiel entre tantas eminencias, obedecía probablemente a que durante aquel curso desempeñaba el cargo de primicerio.

Hay todavía otro rasgo en la actuación académica de este dominico que se aviene mal con su supuesto gerundismo, ya que tuvo la virtud de arrastrar en pos de sí a todo el claustro en ocasión de máxima transcendencia para la antigua Escuela. Recordemos sumariamente el hecho. Conocidos son los esfuerzos desplegados por la Academia salmantina para que Cisneros trasladase la función que proyectaba en Alcalá a Salamanca, y de no poderlo lograr, para que la fundación se redujese a colegio sin categoría de universidad. Con ello Salamanca no hacía más que continuar su línea de conduta, inspirada en el ejemplo de París, merced a la cual había conseguido poblar la ciudad de colegios universitarios. El conato fracasado de inducir al Gran Cardenal a que edificase su colegio de Santa Cruz en la Ciudad del Tormes, en lugar de levantarlo en la del Esgueva (44) no es caso único, sino que forma parte de un proceder sistemático para mantener la hegemonía académica asegurada contra todo evento.

Pero aunque sean harto conocidas las negociaciones entre el claustro salmantino y Cisneros (45), muy pocos se han detenido a ponderar el contenido de esas negociaciones, que de todo aquel episodio resulta ser lo más aleccionador. En efecto. Al enterarse el claustro de que el cardenal edificaba en Alcalá un co-

(44) El acuerdo del claustro en que se consigna esta diligencia lleva fecha de 16 de junio de 1479. Por creerlo inédito, lo consignaremos aquí textualmente: «Los dichos señores todos en concordia mandaron que se envíe mensajero a costa de la Universidad al señor cardenal de España con cartas de la Universidad a suplicar que [a] su señoría le plazca faser en esta cibdad e Estudio el colejo (*sic*) que tiene en voluntad de faser, e que no lo faga en Valladolid ni otra parte, porque fasiéndose aquí viene honra e provecho a la Universidad». Libro 3.º de claustros, fol. 78.

(45) Los acuerdos del claustro salmantino acerca de este asunto los hemos publicado en nuestro estudio sobre *Cisneros fundador de la Universidad de Alcalá*, en «Ciencia Tomista», t. 16 (1917), pp. 350-352.

legio que había de servir de núcleo a una nueva universidad, acuerdan pedir apoyo a ambos cabildos locales, el eclesiástico y el secular, escribir al rey y a Roma, y enviar una embajada al duque de Alba para que la fundación quede reducida a mero colegio, o se haga en Salamanca. Habiendo entrado luego en negociaciones sobre ello con Cisneros, pide éste que le den «las escuela menores para faser otro colegio, e las cátedras de filosofía, teología, e matemáticas», y así hará en Salamanca un colegio *muy excelente*. Pedía, pues, facultad amplia para realizar en la Atenas española lo mismo que proyectaba en Alcalá: la erección de una academia de teología de espíritu novísimo y de un marcado estilo parisiense, contando como elementos preliminares con un centro de estudios humanísticos del más acentuado sabor renacentista, y una facultad de artes según la triple vía de tomistas, escotistas y nominalistas, de nominalistas sobre todo, que eran los que privaban en París, mientras que de Salamanca acababan de expulsarlos. La propuesta implicaba además la sustitución del personal docente en esas tres facultades; y el cardenal tuvo buen cuidado de hacérselo saber a los enviados salmantinos, porque de nada serviría la nueva organización, si el personal no respondía al espíritu que la informaba.

Las condiciones eran cierto duras. Con todo, en Salamanca, como parte del profesorado estaba ausente; por ser tiempo de vacaciones, al querer deliberar en claustro sobre si accederían o no, los primeros votos fueron de vacilación o francamente favorables a la condescendencia; hasta que, tomando la palabra el maestro Peñafiel, «dijo que aquí no hay que deliberar; que nunca Dios quiera que se haga cosa contra las constituciones del Estudio, e que lo contradice, e que la maldición de Dios venga en quien lo consintiere, e contradíjolo. *Visto esto—prosigue el acta—muchos lo contradijeron*».

El lector comprenderá que el efecto mágico de esa enérgica intervención del dominico en una asamblea de dos docenas de vocales, entre los que figuraban el rector y el vicescolástico—éste partidario de acceder a la propuesta del cardenal—con los maestros Frías y Oropesa y los profesores más significados de las facultades de cánones y de leyes, se aviene mal con la pintura grotesca que nos hace Nebrija de dicho religioso. Evidentemen-

te Peñafiel gozaba de alto prestigio en el claustro, cuando sin la menor réplica hizo cambiar radicalmente el curso de la liberación.

En aquel día se decidió la suerte de la cultura española para todo el siglo XVI. En lugar de vincular Cisneros su obra a la Universidad de Salamanca, frente a la antigua escuela se erigiría en Alcalá una poderosa rival capaz de mantenerla en continua inquietud.

En vista de esto, razonará algún observador impresionista: El acto de Peñafiel, al *boicotear* un posible engrandecimiento de la primera de nuestras Academias en proporciones todavía mayores a las que la han hecho célebre en la historia, merece la execración de todo espíritu amante del progreso.

Pero ese juicio es un poco precipitado. Si la obra de Cisneros se hubiera hecho en Salamanca, lo probable es que en el orden teológico resultase tan estéril como resultó en Alcalá hasta que fueron a inyectarla nueva vida los mismos de Salamanca; y además—y esto es lo más grave—que no hubiera existido la gloriosa escuela teológica salmantina. En efecto, entregada la facultad al cardenal y moldeada por él conforme al plan que implantó en Alcalá, hubiera seguido una trayectoria, si no opuesta, sí radicalmente distinta de la que afortunadamente tuvo en la Ciudad del Tormes (46), y por supuesto no hubiera habido lugar el renacimiento de la teología iniciado por Vitoria, porque el nominalismo, a que se daba entrada franca en la nueva fundación, tuvo siempre la virtud de paralizar el progreso teológico donde quiera que fijó su planta. Y aun cuando por cualquier motivo se alterase este curso natural de las cosas, el germen de la división de escuelas hubiera imposibilitado, o al menos restringido, como sucedió en otras partes, el florecimiento del tomismo, bajo cuya divisa y por cuya virtualidad la teología española llegó al máximo de esplendor.

Por fortuna, nuestro pensamiento teológico adoptó la orientación más adecuada para su pleno desarrollo; y variadas las condiciones, el fruto hubiera sido menor, y tal vez con adherencias

(46) Acerca del fracaso, en este aspecto, de los planes de Cisneros y sobre sus causas, hemos disertado en una conferencia pronunciada en octubre de 1940 en la Fundación Balmesiana, de Barcelona, que esperamos no tardará en salir a luz.

de índole vitanda. Esto lo olvidan quienes, añorando una mayor variedad y libertad de ideas filosóficas y religiosas, parecen lamentar que en la España grande y unida del Siglo de Oro el tomismo se haya impuesto en todas nuestras academias y en casi todos sus profesores, como si envidiasen el papel desairado de otras naciones, corroídas por el virus disolvente del nominalismo, en la magna asamblea de Trento.

El convento de San Esteban, que tanto se había significado en la enseñanza de la teología durante el siglo xv, fué también el primero entre los institutos religiosos que en el xvi se interesaron por el prestigio de la Universidad, colaborando infatigablemente en las tareas académicas. En el registro generalicio dominicano aparecen por estos años varias autorizaciones *ad legendas sententias pro forma et gradu magisterri* en la Universidad salmantina, lo cual implica la actuación de otros tantos religiosos en las aulas como bachilleres o sea ejerciendo una labor docente. En los registros de claustros encontramos igualmente encomendado el general (repaso) de lógica al P. Tomás de Santa María (47), religioso de singulares prendas, uno de los más intrépidos colaboradores de Hurtado en su obra de reforma, y que llegó a ser provincial de Castilla, dejando en pos de sí profunda huella de santidad. La historia le conoce con el título de el *provincial santo*. Luego aparece encargado de la sustitución de prima de lógica el bachiller padre Domingo de Alcaraz, O. P. (48).

Entre los catedráticos propiamente tales, aparte de Peñafiel y de Pedro de León, que tenía la cátedra de prima de teología (49), en los comienzos del siglo encontramos primeramente a fray Adolfo de Cuellar al frente de la cátedra de Salterio, el cual desde 1474 figura regentando en la Universidad algunas sustituciones de artes. Marineo Sículo lo enumera entre los catedráticos de 1497. Debíó morir en 1505. Años después obtuvo la cátedra de Santo

(47) A 27 de octubre de 1508 «desistió frey Tomás de Santa María, de la Orden de Santo Domingo, del general de lógica». Libro 5.º de claustros, folio 143 v.

(48) Claustro de 28 de octubre de 1512. Libro 6.º de claustros, fol. 51.

(49) El señor Esperabé en su *Historia de la Universidad*, t. 2, p. 368, pone al padre Pedro de León como jubilado en la cátedra de prima en fecha posterior a 1523; pero basta revisar el registro de cuentas de 1519-20 para comprobar que lo estaba ya en dicho curso. Su actuación en cátedras de propiedad data, pues, de fines del siglo anterior.

Tomás el padre Alonso de Medina, a quien contra todo derecho se ha querido hacer mercedario (50). Poco más tarde, y desde luego antes de escribir Nebrija su diatriba, había venido de Valladolid el padre Matías de Paz, precursor de Vitoria en las cuestiones relativas a la colonización de América, sucediendo a Peñafiel en la cátedra de biblia.

Presentado este cuadro, que en forma tan rotunda desmiente las arbitrariedades de Nebrija, no será necesario trazar una vez más la apología de la por tantos títulos gloriosa Academia Salmantina, que nunca tuvo nada que envidiar a la de Alcalá, superándola en casi todo los aspectos. Por lo demás, cuando en 1513 la Universidad, conscientemente, prefirió verse privada del veterano humanista antes que seguir aguantando sus caprichos, debemos suponer que no le convenía pagar tan caros aquellos servicios.

Veamos ahora la solvencia del testimonio alegado contra el saber de nuestros maestros y contra el nivel cultural de la antigua Escuela.

En la dedicatoria a don Juan de Zúñiga, del *Diccionario hispano-latino*, reconoce Nebrija su propia ligereza (*animi mei levitatem confiteor*), corroborada por lo que añade a continuación: que le sobra ingenio y doctrina para ejercer una profesión lucra-

(50) Como tal lo registra el padre G. Vázquez Núñez en su *Manual de historia de la Orden de nuestra señora de la Merced*, t. 1.º, Toledo, 1931, p. 405, remitiéndose vagamente a los documentos universitarios salmantinos, y haciéndole morir en octubre de 1509. Nosotros lo tenemos clasificado como dominico, a quien se asigna a San Esteban en los capítulos provinciales de 1502 y de 1506, según atestiguan las actas de los mismos. En la matrícula escolar dominicana de 1508-1509 figura también su nombre (cf. libro 5.º de claustros, folio 143). Pero lo que demuestra la identidad de este religioso con el fray Alonso de Medina a quien se dió la cátedra de Santo Tomás a 5 de enero de 1509, es el acta que figura con esa fecha en el registro de claustros, y dice así: «Estando en claustros [de consiliarios] llamados e ayuntados para proveer en lo de la cátedra de Partes de Santo Tomás especialmente, dijeron que por cuanto no había otro opositor a ella sino el bachiller frey Alonso de Medina, de la Orden de Santo Domingo, que diese testigos de información de su habilidad e suficiencia para regimiento de la dicha cátedra. E tomaron luego juramento en forma del maestro frey Pedro de León e de frey Bernaldino, del monesterio de Sant Agustín, los cuales juraron e dijeron quel dicho frey Alonso es hábile e suficiente para regir la dicha cátedra». Libro 5.º de claustros, fol. 173 v. Por razones que ignoramos, en abril del mismo año renunció la cátedra. Si su homónimo el mercedario falleció en octubre de aquel año, el dominico sobrevivió todavía mucho tiempo, y fué uno de los que en la agitación comunera arrojaron al pueblo contra el Emperador, siendo después severísimamente castigado por el General de la Orden García de Loaisa.

tiva y vivir rodeado de honores en grado superlativo; que al regresar de Italia buscó la protección del arzobispo Fonseca, disfrutándola durante los tres años que sobrevivió aquel prelado, en los cuales presentía que le esperaba una gran contienda *cum omnibus barbaris*, y que en efecto se propuso acabar con la barbarie extendida por toda España. Y como Pedro y Pablo, para extirpar la gentilidad del Imperio, acudieron ante todo a Roma, donde aquélla tenía su principal asiento, «*sic ego in eradicanda ex nostris hominibus barbarie, non aliunde quam a Salamanticensi Academia sum auspicatus, qua velut arce quadam expugnata, non dubitarem ceteros Hispaniae populos brevi in dedicationem esse venturos*»).

Loable era en verdad el intento; pero la inmodestia de este escritor corre parejas con la de aquellos humanistas italianos que se consideraban algo así como centro del sistema planetario.

Un sujeto tan pretencioso tenía que chocar muchas veces, dejando en pos de sí ánimos heridos, enemistades y odios. Lucio Marineo Sículo se hace eco del proceder desdeñoso que había observado con él, a pesar de las deferencias con que el extranjero hubo de tratar al español. Las dos interesantísimas cartas en que habla del caso, perdidas en la colección del humanista italiano, apenas han sido utilizadas al trazar la semblanza moral del andaluz. Reproduzcámoslas aquí íntegras y en su lengua original, como muestra de episodios que debieron surgir con frecuencia en la carrera académica de Nebrija.

Lucius Marineus Siculus Aelio Antonio Nebrissensi S. - Etsi iam diu te convenire et coram alloqui maxime cupio, vir eruditissime, hoc tamen tempore quo mihi commodior tui conveniendi facultas offertur, anceps voluntatis erga me tuae, malui prius te salutare per litteras quam adire, veritus gratus ne tibi noster accessus an molestus futurus esset. Ceterum nolim te mirari dubitationem hanc nostram tamquam futuram minimeque necessariam. Siquidem non conjectura solum, qua multa deprehenduntur, sed ratio quoque ipsa, quae nunquam fallit, hoc me vocavit in dubium. Quosdam enim viros doctos et de lingua latina benemeritos, quorum ego doctrinam sequor et libenter approbo, tu non aliam ob causam nisi quia te mihi molestiam facturum putabas, indigna reprehensione, nec sine contumelia, lacessisti; et sermones quos de me multis in locis non honestos habuisti, mihi nonnulli retulerunt; quibus ego, etsi magnae sunt auctoritatis, parvam tamen vel nullam potius adhibeo fidem. Quis enim tantae levitatis est, qui te virum doctum et gravem, et quod te, sicut et ceteros, vitae mortalis extremum monere debet, aetate provectum, detractoris

vicio, quod est omnium turpissimum, delectari credat? Illud mecum potius interdum mirari soleo, quod te olim Granatae, postea Toleti, Methynae quoque nuper a Siculo tibi per vicos occurrente, declinasse saepius animadverti. Quae quidem res non mihi solum, sed aliis quoque permultis, qui te meque noverunt, non amoris erga me tui, non humanitis, ejus exempla praeceptaque doces, indicio fuere, sed magni potius manifestique dissidii atque contemptus non parvam suspicionem attulerunt. Quod si tu quoque propter illam jam veterem contentiunculam quae fuit inter nos olim, non quidem nostra causa, sed illorum culpa potius qui mendaciis improbisque suasionibus te mecum committere conabantur, adhuc aliquid in me fuisse simultatis arbitraris, tua profecto te longe fallit opinio; et ego te suspicione ista, si qua est, liberum esse volo. Non enim is ego sum qui aut clam odisse quemquam, aut quod in animo habeam dissimulare queam. Quare sic velim tibi persuadeas me tibi semper amicissimum fuisse, semperque futurum, si tamen ipse consuetudinem et amicitiam nostram non aspernaberis. Illas enim tuas olim minas in me, cum apud socerum tuam de me graviter quaestus es, et ego perhumane me tibi purgare conatus sum. A te quidem vix discesseram, eam penitus oblitus sum. Et me quidem ipsum, quod tibi tunc vel animi caeca perturbatione, vel gravi corporis valetudine fatigato, nimis audacter et immoderate responderam, gravissime statim poenituit, et tibi ipsi, si quod in me contumeliosum verbum protulisses, ultro quidem omnem injuriam animoque voluntario remisi. Ex quo quidem tempore Deum testor et conscientiam meam me non modo non offendisse te unquam, sed etiam non meo magis honori fuisse quam tuo. Semper enim, et fortasse praeter opinionem tuam, fui natura laenissimus, tam et si juvenis olim iis qui me injuria lacessissent, musis comitatus occurrens, par pari nonnumquam referebam. Ceterum postea quam Christo militare coepi et me tum gravior aetas, tum sapientum virorum praecepta, tum legis nostrae religionis monuerunt exactam quidem vitam et praeteritos, si quos commiseram, maxime pertaesos errores, aliud quidem salutarisquae vivendi genus institui, alios mihi mores indui. Tunc enim voluntatem, nunc vero rationem sequimur. Aliiter namque cum Deo, cui me totum destinavi, in gratiam redire non poteram. Quid inquis tuam mihi vitam Sicule narras? Nunquid mihi vir bonus videri cupis? Nunquid scaurorum fictos et curiorum simulas mores? Ego autem neque curiis invideo neque scaurorum robur delector. Sed vir bonus, si mihi forte contingat, non videri quidem vellem, sed esse. Quod autem de vitae meae instituto tibi significavi, non feci quidem quo me virum bonum judicares, sed ut simplicis animi recessus sinceraeque mentis affectus ostenderem. Potes igitur Siculo deinceps, tui nominis amantissimo, id quod hactenus fortasse minus audebas, plurimum confidere, teque quam tutissime committere, ejus aperte quidem praecordia vides interiora, ejus amor, si non negligetur abste, si tuum sibi parem mutuumque cognoverit, te profecto numquam fallit. Quod si de te mihi sperare licuerit, et ex tuis litteris intellexero, te certe nunquam poenitebit. Sin autem aliquam ob causam, quod non spero futurum, denegaveris, ipse quidem meo fungar officio. Vale, Salmanticae (51).

(51) L. Marineus Siculo, *Epistolarum libri decem*, lib. 4. Vallisoleti, 15 14, fol. d7.

Lucius Marineus Siculus Aelio Antonio Nebrissensi Salutem. - Superioribus diebus, calendis ut opinor januariis, litteras et humanitatis plenas et animi erga te mei testes non ancipites ad te dedi. Quibus ut idem tu quoque liberaliter faceres, omni simultatis ammota suspicione, te maiorem in modum ac sine ulla simulatione rogabam. Tuas itaque jam prope triginta dies litteras expectavi, quae mihi quo tunc esses in me animo libere declararent. Tu vero, nescio qua ratione ductus hactenus, et quidem praeter opinionem meam, nihil penitus ad me scribis, non ignarus, ut arbitror, quid ex isto tuo silentio mihi suspicari liceat. Putarem te non accepisse litteras meas, nisi eas puer quem ad te misi, tuis manibus tradidisset. Quapropter non possum quidem non magnopere mirari te, virum et liberalibus in studiis educatum et humanitatis professorem, ejus litteris non respondere, qui te non sine magno virtutis et amoris indicio ad scribendum provocavit. Rursus igitur te rogo moneoque ne me pendere diutius ex tuarum litterarum desiderio patiare. Quod si omnino nostram parvificis amicitiam, et me tuis indignum litteris existimas, cavendum tibi quidem diligenter censeo, ne dum tibi soli nimis placere studeas, et alios injuste despicias, te ipsum contempsisse videare. Ego enim, etsi sum natura lenissimus, meam tamen aestimationem negligere nec possum nec debeo. Vale (52).

Recapitulemos el contenido de estas dos significativas epístolas. En la primera Sículo, dudando de las disposiciones de Nebrija para con él, desea celebrar una entrevista que disipe todo equívoco. Pero ante el temor de serle molesto, le escribe previamente. Fundamento para sospechar que está con él indispuerto son las invectivas de Nebrija contra los amigos de Sículo y los informes que llegan a oídos de éste sobre conversaciones del mismo contra él. «Sermones quos de me multos non honestos habuisti». El italiano se resiste a dar crédito a tales informes, pero se extraña, como se extrañan otros, de que el andaluz huya de él, procurando evitar todo encuentro. Las diferencias pasadas, que provocaron hombres chismosos, no habían dejado en él ningún resentimiento; y por su parte no habían de ser obstáculo para que se reanudase la antigua amistad. Pues ni las amenazas que le dirigió en cierta ocasión Nebrija, ni la respuesta violenta del contrario, en que tuvo más parte la ofuscación y fatigas de la enfermedad, que la voluntad, eran, a juicio suyo, motivo suficiente para quedar definitivamente distanciados. Su temperamento pacífico y la caridad cristiana habían hecho que aquel incidente quedase, por él, completamente li-

quidado. En virtud de ello, le brinda de nuevo su amistad, tan íntima, leal y sincera cual si nunca se hubiera turbado.

Enviada esta carta por un mensajero especial, y entregada a Nebrija en propias manos, esperó Sículo la respuesta durante un mes. Y como no llegaba, le dirigió una segunda carta, extrañándose de su silencio, con el cual parecía confirmar las sospechas indicadas en la primera. A pesar de todo, vuelve a rogarle que no le tenga por más tiempo pendiente de su contestación. Y si era porque despreciaba su amistad, considerándole indigna de sus muchas letras, «cavendum tibi diligenter censeo, ne dum tibi soli nimis placere studes, et alios injuste despicias, te ipsum contempsisse videaris».

Los estudios hebraicos, mejor atendidos en la Academia salmantina durante la segunda mitad del siglo XVI, florecieron al propio tiempo en el convento de San Esteban, coincidiendo su mayor esplendor con la época de esos otros maestros procesados por la Inquisición, a quienes se intenta glorificar como representantes de la ciencia bíblica, con positivo desdoro de los demás. Y fué tal el empeño con que tomaron los maestros dominicanos estos estudios, que llegaron a poner cátedra de hebreo en el convento, a la que acudían también seculares, caso único en Salamanca.

Uno de los que regentaron dicha cátedra fué el padre Juan Gallo, sustituto de la cátedra de biblia en la Universidad, de la que era propietario su hermano Gregorio. Sobre él, escribe el padre Gonzalo de Arriaga lo siguiente: «En la lengua hebrea... fué profundísimo. Gastaba algunos ratos en el convento enseñándola a los religiosos, a mira de que fuesen eruditos en todo. Y afirmaba el sapientísimo maestro fray Pedro de Ledesma, catedrático de vísperas de la Universidad de Salamanca, compañero que fué de celda de nuestro maestro en su juventud y luz de las Escuelas en su edad aprovechada, que en solo el abecedario hebreo le oyó explicar más misterios que otros varones muy consumados en la lengua santa explicaron en muchos años» (53).

Más adelante ocupó la misma cátedra conventual de hebreo

(53) Roma, Archivo General de la Orden de Predicadores, libro XI-9.

el padre Pedro de Palencia, hombre eminentísimo en la materia. Como Arias Montano, se había formado en esta lengua con el judío Alonso de Montemayor, enseñándola luego en San Esteban al célebre maestro Gonzalo Correas y después en las cátedras universitarias de Alcalá y de Salamanca a la mayor parte de los que sabían hebreo en España (54). Con él debieron estudiarlo los maestros Medina y Báñez, entre otros de San Esteban, de quienes consta que tenían conocimiento de dicha lengua.

Reprueba el padre Palencia en algunos humanistas de su tiempo la ligereza en desechar el texto de la Vulgata y las interpretaciones de los Padres, cargos que se hicieron a los procesados por la Inquisición en Salamanca. Entre ellos los había doctísimos, como Cantalapiedra, y así lo reconoce nuestro religioso. En cambio de otros, como Grajal y León de Castro, da una idea harto desfavorable.

Concluyamos de todo lo dicho, que para tachar de retrógrados a los maestros de San Esteban no se podía haber escogido capítulo más contra indicado, después de la teología, que las disciplinas exegéticas y hebraicas. ¡Así se quiere rehacer la historia de nuestro Siglo de Oro!

Fr. Vicente BELTRAN DE HEREDIA, O. P.

(54) Cf. Beltrán de Heredia, *Un gran hebraísta olvidado: el padre Pedro de Palencia*, O. P. en «Ciencia Tomista», t. 23 (1921), pp. 5-19 y t. 24, pp. 41-57.

El historiador P. Arriaga y la patria del Maestro Vitoria

Con anhelos de sinceridad y con muestras de gran interés se ha tratado, hace unos años, de la naturaleza del insigne Maestro salmantino Fray Francisco de Vitoria. Cuando los asuntos apasionan, se corre el peligro, no sólo de que la pluma se convierta en trinchera, sino de que también, rota la línea de la serenidad, se produzca la ofuscación. Es inexcusable cuando hace su aparición el señuelo localista. Algo de esto ha ocurrido en el presente caso. Al Padre Gonzalo de Arriaga y Hoyos de Salamanca, historiador e hijo del convento dominicano de Burgos, le han alcanzado las consecuencias, no tratándosele en alguna oportunidad con la debida ponderación. La plenitud de soberanía en su recta intención no se ha negado ciertamente, pero sí se ha pretendido ensombrececer su figura y amenguar su mérito.

En el asunto, siempre interesante, del origen del Mtro. Vitoria, el historiador de San Pablo de Burgos ha de jugar necesariamente un papel preponderante. Concisamente nos ocuparemos del asunto. No precisamente por complacencia, aunque ha sido insistente el requerimiento; no por la circunstancia del nacimiento, que no atañe a nuestra naturaleza, sino más bien por vindicar la memoria del mencionado escritor, haciendo destacar su autoridad. Compañero de muchos años, editor de la Segunda Parte de su obra histórica, la del Colegio de San Gregorio de Valladolid, a nadie extrañará que nos creamos obligados por este deber.

El texto que ha dado lugar a la controversia y que expresa cumplidamente el pensamiento del Maestro Arriaga, es el siguiente: «Pocos hijos saca a luz el Convento de San Pablo de Burgos, respecto de otras madres que paren más, pero insignes. De un parto dió a la Religión dos hermanos, fray Francis-

co y fray Diego de Vitoria, igualmente aclamados, el segundo en el púlpito y el primero en la cátedra. Fueron hijos de Pedro de Vitoria, llamado así por la sangre que le dió la noble ciudad de Vitoria, principal en la Provincia de Alava y victoriosa por los lauros que la dieron y victorias que reportaron tan esclarecidos hijos, y de Catalina de Conpludo (sic), su legítima mujer, ambos vecinos de la ciudad de Burgos y de honrado porte. *Nacieron los dos hijos en Burgos*, para que por patria la coronase en ellos especial gloria. Ambos tomaron el hábito de nuestro Padre Santo Domingo en este Convento de San Pablo y profesaron, alojándola (sic), con un pedazo de legítima considerable, empleado en los cuatro paños del sobreclaustro, formados de ladrillo, como vimos, y ennobleciéndola incomparablemente más con sus virtudes y letras» (1).

Este es el texto en cuestión, que tanto revuelo ha motivado, y que, ciertamente, no puede ser más explícito.

Un mediano conocedor del P. Arriaga, sobre todo de su Primera Parte, la que corresponde al Convento de San Pablo de Burgos, tan ignorada, no tendrá inconveniente en afirmar rotundamente la sinceridad de dicho autor. Se hallaba éste, afortunadamente, libre de otras influencias que no fuesen las supremas de la verdad. Religioso de acendrada piedad, como se deduce de la continuación de su autobiografía (2) y del elogio fúnebre de las Actas capitulares de la Provincia Dominicana de España (3); sólidamente preparado y de capacidad adecuada, es innegable que ha tenido el don de la ecuanimidad, de no tener mediatizado su pensamiento por el prejuicio, ni su ánimo por la pasión. Que estaba poseído por nobles ideales se ve particularmente en el tercer volumen de la «Historia de San Gregorio de Valladolid»—actualmente en prensa—, donde se trata, con poco disimulada complacencia, de los varones señalados en virtud, cuyas semblanzas resultan grandemente sugestivas.

(1) «Historia del insigne convento de San Pablo, Orden de Predicadores, de la ciudad de Burgos i de sus illustres hijos, compuesta por el Padre Mro. frai Gonzalo de Arriaga... Prior i hijo de dicho Convento». Archivo municipal de Burgos, Legado Cantón, Salazar, núm. 23. mts., libro II, cap. VI, fol. 74 v.

(2) Cfr. «Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid», T. I, pp. 11-13. Valladolid, editorial «Cuesta», 1928.

(3) Cfr. «Historia» citada, T. III, p. 138.

En otro aspecto las aseveraciones del P. Gonzalo son, no tan sólo sinceras, sino también seguras, fruto de una contrastación serena e imparcial. En historia, tal vez más que en otras materias, se produce con facilidad la equivocación. Un detalle de última hora puede cambiar e incluso echar por tierra todo un bello conjunto de conjeturas. Además, consignándose las fechas en cifras, como es uso, hay que suponer el error más veces de las que se sospechaba, máxime en obras de volumen. Por todo esto no hemos de calificar de infalible a nuestro historiador burgalés, pero sí de superior en crítica a lo que de su época (1634) se podía esperar.

En el tomo II de la mencionada «Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid» (4), en las páginas 448 y 449, escribíamos: «Cuando por primera vez hojeamos el código de la mencionada ciudad castellana (Burgos), las trazas externas del libro nos proporcionaron gratísima impresión. Las numerosas citas laterales que se veían a los lados eran garantía del alto valor histórico del ejemplar. Las márgenes tienen cinco centímetros de anchura y cuatro escasos las interiores o dorsales. No se debe pasar por alto que el manuscrito se halla modernamente encuadernado. La seguridad que implican las afirmaciones de Arriaga, tiene confirmación en estas citas. Tan escrupulosa contrastación sorprende en un historiador de la séptima década centuria. Indudablemente al P. Gonzalo no se le ha conocido debidamente...

«No se trataba ya del historiador que, al final de los capítulos, pone los nombres de los autores que le han proporcionado datos. Tampoco nos hallábamos tan sólo ante el Arriaga comedido y hasta meticuloso, que tiene por sistema dejar en blanco el lugar de una fecha o un nombre dudoso con miras a ulteriores investigaciones. No era el escritor que corregía la plana a otros autores, cosa que efectúa con relativa frecuencia. Lo insospechado es que apenas da un paso sin que surjan al margen las notas precisas, corroboradoras del hecho: Libro de profesiones, de entradas, de becerro..., todo va apareciendo a los lados, en letra a veces menudísima, acompañado de infinidad

(4) Valladolid, edit. «Cuesta», 1931.

de citas de obras y autores que dejan gratamente impresionado el ánimo del aficionado más exigente.»

Con esto a la vista se puede suponer cuál será la autoridad del Maestro Arriaga en la materia que nos ocupa. No se pretende—ello sería pueril—con todo esto restar prestigio a otros autores, siempre respetables, y en otros aspectos de indiscutible garantía.

Uno de estos—en la cuestión que nos ocupa el más significado—es Fray Juan de Marieta, hijo del Convento de Santo Domingo de Vitoria y anterior (1611) a nuestro historiador. En su «Historia eclesiástica de todos los santos de España...», en varios volúmenes (Cuenca, 1596), afirma en tres ocasiones la naturaleza vitoriana de los hermanos Fray Francisco y Fray Diego de Vitoria: «Esta ciudad de Victoria (sic), de donde soy natural, se puede gloriarse de haber tenido en ella el origen de Fray Francisco de Victoria» (5). (Fray Diego de Victoria... era natural de la ciudad de Victoria y tomó el hábito en el Convento de San Pablo de Burgos» (6). «Fray Francisco de Victoria, natural de la ciudad de Victoria, Provincia de Alava, de donde sus padres se fueron a vivir a Burgos y allí tomó el hábito en el Convento de San Pablo» (7). Esta dificultad, que supone para el Padre Arriaga la afirmación del escritor vitoriano, no menoscaba, como veremos, el valor de su aserción.

Desde luego, como historiador, bajo todos los aspectos y en todos los órdenes, no se puede confundir, ni comparar el Padre Marieta al Maestro Arriaga. El señor Díez de la Lastra (8) ha hecho un paralelo entre ambos autores, en el que contrasta la vaguedad del primero con la precisión del segundo. Marieta ni siquiera conoce el nombre de los padres del Maestro Vitoria, ni la fecha del fallecimiento de éste, ni otros pormenores que parecen cosa de todo punto inexplicable en un autor tan pocos años posterior al protagonista. Es un indicio más de que las auténticas noticias familiares se hallaban vinculadas a Burgos. No hay que olvidar, además, que la característica de Marieta se acerca mucho a la de los clásicos cronicones.

(5) Cfr. Charta Parte, folio 113.

(6) Cfr. Tomo II «De la Orden de Predicadores», folio 202.

(7) Cfr. T. II, folio 204.

(8) Cfr. «El burgalés Fray Francisco de Vitoria», pp. 95-103, Burgos, 1930.

A otro autor—mucho más conocido que Marieta—se ha querido vincular la solución de la cuestión. Trátase de Fray Juan López, Obispo de Monópoli y, por lo mismo, denominado el Monopolitano. Se ha asegurado que el manuscrito de su obra «Historia general de Santo Domingo y de su Orden de Predicadores» se halla en el Archivo generalicio de Roma, pero sin indicar la signatura. Podemos afirmar que se ha intentado confirmar el hecho, siendo el resultado negativo. Tanto el Padre Kappeli, como el archivero, Padre Droeto, han manifestado el temor de una posible equivocación. Al no encontrarse ese manuscrito, temen que, en lugar del Archivo de Santa Sabina, se trate del fondo Dominicano del Archivo Vaticano.

En el supuesto manuscrito, en la Parte III del Libro III, capítulo 25, página 278, diz que figura lo siguiente: «Bien se puede alabar la ciudad de Victoria (sic), en la Provincia de Alava, de haber nacido en ella y haber criado a este varón tan memorable (Fray Francisco) digno de toda alabanza. Desta ciudad se fueron sus padres a vivir y avecindarse a la ciudad de Burgos, donde tomó el hábito de la Religión de Predicadores en el Convento de San Pablo, y algo después dél su mismo hermano, Diego de Victoria, entrambos honra y lustre de aquel convento.»

Este párrafo poco añade a lo consignado por el Padre Marieta, salvo el detalle de no haber tomado el hábito juntamente los dos hermanos, como asegura el Padre Gonzalo.

Se presentó este testimonio como definitivo por la probabilidad de que el autor pudiera haber convivido al comienzo de sus estudios, en San Pablo de Valladolid, con el Padre Diego de Vitoria, en aquel entonces (1545-1546), Predicador de la Corte. No se compagina mucho, aun en el mejor de los casos, esta supuesta convivencia con la reclusión de nuestros estudiantes, que viven incomunicados hasta llegar al sacerdocio. La dificultad sube de punto si se considera que se trata de un Padre tan grave como el Predicador de la Corte. Pero, en fin, se puede conceder por entrar en el terreno de la posibilidad.

De todos modos, ¿cómo explicar que el Monopolitano, siempre tan detallista, no nos proporcione mayor número de pormenores en ese supuesto párrafo que se le pretende adjudicar? ¿Qué menos, por ejemplo, que el nombre de los padres? De-

cididamente hay que afirmar que el caso parece inexplicable de ser un hecho ese supuesto trato de Valladolid.

Lo cierto e innegable—y a ello hay que atenerse—es que en la Historia impresa no figura ese texto. Con la agravante de que la edición se hizo el 1615, viviendo el autor. Lo que quiere significar, o que no existe ese pretendido testimonio, o de existir fué rectificado al verificarse la impresión. Esto resultaría aún más definitivo para nuestro intento. Obsérvese, además, que, mientras en la Historia publicada ocupan las biografías de Fray Francisco y Fray Diego el lugar que les corresponde (Parte IV, Libro I, capítulos 97 y 107), en ese manuscrito tienen otro que no les cuadra bajo ningún aspecto.

Otro autor—también de indiscutible autoridad—, que trata el asunto, es el Padre Alonso Fernández (1627), llamado el Placentino. En su obra «*Concertatio Praedicatoria*, etc.» (Auctore Rdo. P. Fr. Alphonso Fernández, Placentino-Salmanticae excudebat Didacus Cussius, 1618), en la «*Notitia Scriptorum Praedicatoriae Familiae*, etc.», Littera F. (Hispani), página 355, b, se lee: «*Frater Franciscus a Vitoria Burgensis insignis Sancti Pauli Coenobii alumnus, licet patria Victoria urbe, apud Cantabros, religionis praestantia fuisset clarior, sub dubio manet*». Al margen: «*Antonius Possevinus*». La cita se halla tomada de «*Apparatus sacrus*», como lo indica la primera vez que lo efectúa.

Es sorprendente que el Placentino en su «*Historia del Convento de San Esteban de Salamanca*» (9) nada diga sobre la naturaleza del Maestro Vitoria, siendo donde procedía hacer la declaración y hasta el más indicado lugar (10). Debe saberse que, cuando se efectuó la publicación de la «*Concertatio Praedicatoria*», en Salamanca, se encontraba en el Colegio de San Gregorio el Padre Arriaga, que acababa de cursar sus estudios en San Esteban. La conoció indudablemente. Además el Placentino es uno de sus autores favoritos, a quien cita con profusión, aunque sin mencionar la obra. Se le puede, pues, aplicar lo consignado con relación al Padre Marieta. Si a éste y a Fer-

(9) Cfr. Libro II, cap. XVI.

(10) «*Historiadores de S. Esteban de Salamanca*», Padre Justo Cuervo. T. I pp. 245-248.

nández los contradecía era plenamente convencido y con conocimiento de causa.

Añadamos a los anteriores al benemérito Padre Santiago Echard. Aunque de época posterior, ha sido quizá el más calificado difusor de la aserción del Padre Marieta, en quien se inspiró. La competencia y seguridad de Echard ha servido esta vez de vehículo a la suposición del historiador vitoriano. Los autores de segundo orden transcriben lo consignado por el historiador francés, se copian unos a otros, pero siempre, claro está, sin añadir ningún nuevo detalle de interés.

El Padre Santiago se expresa así (11): «Frater Franciscus de Vitoria hispanus, vir aevi sui celeberrimus, quem... Cantaber itaque gente ille fuit, ac Victoriae (sic) civitate Alabae (sic) princeps primam lucem vidit ad senium vergente saeculo XV circa annum MCCCCLXXX, unde et ei agnomen adhesit pro more. A parentibus Burgos commigrantibus puer etiamnum eo deductus, liberalibus disciplinis...»

Al tratar del Padre Gonzalo de Arriaga (12) nos da equivocada la fecha de su fallecimiento. Cuando enumera sus obras omite la Historia, tanto en su Primera Parte, como en la Segunda, guardándose el manuscrito de la Primera en San Pablo de Burgos y la Segunda en el Colegio de San Gregorio de Valladolid. Ni siquiera de la *recopilación* de la Primera Parte, que se conserva en Roma, tiene noticia. Entre los autores que cita como fuentes pone a Marieta, precisamente en lo ya transcripto, a Possevino, etc. Así tiene explicación su declaración. Las consecuencias de esta ignorancia y de sus afirmaciones han sido grandes, cuanto funestas.

Se ha insistido en la existencia de una tradición salmantina favorable a la tesis victoriana. Es más que dudoso el caso. De todos modos, por San Esteban pasó el Padre Arriaga y moró bastantes años—seis o siete—, para que le fuera desconocida, de existir. Es innegable, no obstante, que, entre los numerosos historiadores del mencionado convento existen dos—posteriores al Padre Gonzalo—que aseguran el nacimiento de Fray Francisco en

(11) Cfr. «Scriptores Ordinis Praedicatorum». T. II, p. 128.

(12) Cfr. Obra citada, T. II, p. 586.

Vitoria. Se puede sospechar en ellos la influencia de Marieta o Echard.

Es el primero el Padre Juan de Araya, escritor de fines del siglo XVII. En su «Historia del Convento de San Esteban de Salamanca» (13), se expresa así: «Nació este sol (el Maestro Vitoria) en la ciudad de Vitoria, en la Provincia de Alava. De allí se fueron sus padres a vivir a Burgos, donde tomó el hábito, siendo niño, en el Convento de San Pablo, que allí tiene la orden» (14). Exactamente lo afirmado por Marieta.

El otro es el gran historiador del Convento de San Esteban de Salamanca, Padre Esteban Mora, de quien se hacen repetidas menciones en el tercer volumen de la «Historia del Colegio de San Gregorio» (15) como ex-colegial de dicho centro. En su «Historia analítica» (16) escribe: «Nació este varón insigne (Fray Francisco), cerca del año 1480, en la ciudad de Vitoria, de la cual, *a estilo de aquel tiempo en la Orden*, tomó el apellido, como asimismo su ilustre hermano, el Presentado Fray Diego, quien en España y la Iglesia hizo por el púlpito su nombre no menos famoso, que en la cátedra Fray Francisco. Pasados los años de la puericia en los rudimentos e instrucción que a ellos corresponden en su patria, levantando sus padres de ella la casa por empleo que se les proporcionó, se vinieron con ellos a la ciudad de Burgos».

Escritor el P. Mora de mediados del siglo XVIII, se halla a la altura de los eruditos que en esa época florecieron, Flórez, Risco, Burriel, Sáez... De los autores que forman o han seguido la corriente general de la tesis alavesa, no sólo es el más explícito, sino tal vez el de mayor solvencia. Incluso se ha llegado a sospechar si tendría referencias de la Historia del Padre Arriaga. De la Segunda Parte es más que verosímil, pues ya indicamos que es ex-colegial de dicho centro. Sin embargo ténganse en cuenta las siguientes palabras del Padre Domingo Díaz (17): «Nadie,

(13) Parte 1.^a Libro II, capítulo XIV.

(14) Cfr. «Historiad. de S. Est. de Salam.» T. I, p. 508.

(15) Capítulo XIX y p. 179.

(16) Inédita, T. II, p. 1189, Bibliot. de S. Esteban de Salamanca.

(17) Cfr. «Relación topográfica del Colegio de San Gregorio de Valladolid». Segunda Parte. Bibliot. de S. Est. de Salamanca. T. III de la «Historia del Colegio de San Gregorio», p. 237.

escribe, deberá tener por superfluo que yo copie al Maestro Arriaga... Su Historia debe estar en el archivo o depósito, donde se entra pocas veces, y aun cuando estuviera en la biblioteca pública, es letra bastante antigua y no muy fácil de leer». No se puede afirmar otro tanto de la Primera, la que concierne al Convento de San Pablo de Burgos, sino más bien todo lo contrario.

Este testimonio del Padre Mora depende evidentemente de los historiadores que le precedieron, errando, como ellos, en la procedencia del apellido. Esto resta autoridad a la aserción final que se ignore de donde la pudo haber tomado, o si fué una simple conjetura.

Dejando a un lado otros autores, que se pueden considerar de segunda fila (Madalena, Antonio Tourón...) y que, además, no manifiestan nada nuevo con relación a los que les precedieron, consignaremos el testimonio de Nicolás Antonio, caso parecido al del Padre Echard. Es como sigue (18): «Fratr Franciscus de Vitoria, domo ex Victoria (sic) urbe Provinciae Alavae, puer Burgos, Castellae Veteris metropolim, traslatus a parentibus inter dominicanos sodales religiosae vitae sacramentum dixit...» En la bibliografía cita a Marieta, B. Medina, Báñez y al Monopolitano, a éste, por cierto, equivocadamente. Huelga decir el origen de su afirmación.

Enumerados los autores más caracterizados de la tradición vitoriana, es menester alguna observación sobre ellos. Se puede sospechar, en primer lugar, que la iniciativa corresponde al Padre Juan de Marieta, a quien después se ha seguido con indudable buena fe, por el señuelo del apellido y otros indicios. Para ellos, ante todo, era la filiación conventual, en lo que mostraban interés en concretar. En cambio, a los detalles de nacimiento no concedían importancia excesiva. Confirma esto la *recopilación* de la «Historia del Convento de San Pablo de Burgos», guardada en Roma. En varias de las biografías que conocemos de este manuscrito, se ha suprimido la naturaleza de los interesados. Tratándose de un resumen, la supresión es obligada y se omitía lo que, como es obvio, se consideraba de menor importancia. Debe, además, tenerse esto presente, para que

(18) Cfr. «Bibliotheca Scriptorum Hispaniae». Matriti, 1783, T. I., p. 496.

se vea cómo el hecho no es exclusivo de la bibliografía del Maestro Vitoria.

Otra posible causa de la suposición de estos autores es la ya indicada de la alucinación que han sufrido con el apellido «de Vitoria». Lo han tomado comúnmente por toponímico, cuando es evidentemente heredado del padre, Pedro de Vitoria. En éste sí puede ser tomado en esta acepción. Ausente de su patria, Vitoria, se le denominaba por el lugar de origen. En los hijos, en cambio, se le puede calificar de patronímico. La equivocación es por cierto bien excusable, pues en el mismo testimonio del Padre Mora, se ve que, por aquel tiempo, se estilaba tomar el apellido del lugar de naturaleza.

También debió influir el hecho, muy repetido en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, de tomar el apellido del lugar de procedencia. Aun en el tercer volumen, de la Historia de dicho centro, nos encontramos en el capítulo XIX con el «Padre Lector Zamora», «Colegial Burgos» y «Colegial León», cuya verdadera dominación se ignora. Claro que la costumbre no afectaba tan sólo al lugar de origen, sino también al sitio de donde provenían o al lugar por donde tenían la Colegiatura. Como el Maestro Vitoria fué traído exprofeso de París para el Colegio de San Gregorio y como fué su primer domicilio en España, ya hombre, pudo corroborar esto la equivocada suposición del apellido. En general se puede afirmar que había margen al error, pues éste se ha dado en parecidas ocasiones y en diversos sujetos. Recordemos lo de Fray Domingo de Betanzos, a quien los escritores de Galicia hacen natural de la mencionada ciudad, cuando lo es de León. Por lo demás a nadie sorprenderá que a un Fray García de Mondragón se le suponga de la localidad que indica el apellido. Hasta cierto punto resulta excusable.

El motivo cumbre, que posiblemente ha sido el principal causante de la ofuscación sufrida, ha sido el desconocimiento que de la Historia del Maestro Arriaga se ha tenido. Esto, claro está, en cuanto a los escritores que le son posteriores. De los anteriores sólo cabe decir en este aspecto, que no tuvieron la suerte de poseer las fuentes de que él dispuso. Si esto acaece con Nicolás Antonio (19) y con el P. Santiago Echard, como ya

(19) Cfr. Obra cit., T. I, p. 553.

indicamos, con mayor razón se puede suponer de los restantes historiadores.

Sobre la autógrafa «Historia del Convento de San Pablo de Burgos», ha pesado esta desgracia, que en menor grado ha afectado a su Segunda Parte, la «Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid». Sólo los moradores caracterizados de una u otra casa han tenido conocimiento de una u otra parte de la obra histórica del P. Gonzalo. A esta ignorancia se debe seguramente la existencia de la tradición favorable a la tesis vitoriana. Es sintomático la común carencia de pormenores y que todos transcriban casi lo mismo, sin salirse de la pauta dada por el Padre Marieta. Ni siquiera hay que excluir al Padre Mora. Todos han pagado tributo a la suposición del historiador alavés; todos se han hecho eco de la común creencia.

Sorprende que un historiador, en otras ocasiones tan metódico, cual lo es el Padre Arriaga, en ésta afirme de plano, sin titubeos de ninguna clase, dándonos al mismo tiempo todo género de detalles. *Nacieron los dos hijos en Burgos... Ambos tomaron el hábito de nuestro Padre Santo Domingo en este Convento de San Pablo y profesaron, alhajándole con un pedazo de legítima considerable, empleada en los cuatro paños del sobrecloastro, formados de ladrillo... Fueron hijos de Pedro de Vitoria, llamados así por la sangre que le dió la noble ciudad de Vitoria, y de Catalina de Compludo, su legítima mujer, ambos vecinos de Burgos y de honrado porte...*

Ciertamente se requería mucho descaro para afirmar así, puntualizando tanto, sin tener, por otra parte, información verídica y segura. De no rechazar la honorabilidad del Padre Gonzalo, hay que aceptar cuanto él asegura en este caso.

Las fuentes se pueden suponer, pero no totalmente precisar. Desde luego, hay que descartar el Libro de profesiones y hasta los documentos de limpieza de sangre. Lo afirmado por el Padre Beltrán sobre el particular, lo creemos incontestable (20). Entre otros lugares tiene confirmación esto en la biografía de Fray Jerónimo de Padilla (21). No se quiere decir con

(20) Cfr. Conferencia sobre «La patria del Maestro Fray Francisco de Vitoria», pp. 14-16. Vitoria, 1930.

(21) Apéndices del T. III de la «Historia del C. de S. Greg. de Valladolid».

ello que careciese de fuentes históricas el Padre Arriaga. Oficiales o no oficiales, escritas u orales, privadas o públicas, todo induce a creer que las tuvo. Restarle autoridad por la mera suposición de que no dispusiese de documentos oficiales, puede resultar aventurado. Además, los otros autores ¿las poseyeron? Probablemente sólo la incierta base del Padre Juan de Marieta, quien tal vez no apoyó su informe en otro fundamento que el espejismo del apellido «de Vitoria». Decididamente las garantías en el asunto están de parte del historiador burgalés.

Aún el Padre Getino (22) se expresa así: «Se trata de probar, y no sin fundamento, que la autoridad del Padre Arriaga es la mayor entre cuantos tratan de la patria del Padre Vitoria; porque estaba en condiciones de conocer mejor que nadie los documentos referentes al caso y por ser él mucho más exacto puntualizador que el Padre Marieta, que es el primero que coloca en la capital de Alava el nacimiento de Fray Francisco, sin citar nombres de padres, ni datos que indiquen haber bebido en documentos feacientes la noticia».

En cuanto al valor del manuscrito romano, donde se omite el detalle de la patria del nacimiento de los hermanos Vitoria, ya se ha ventilado suficientemente el asunto en otro lugar (23) y creemos que satisfactoriamente a juzgar por los testimonios recibidos. El manuscrito indicado es *recopilación* del códice burgalés, como consta de su misma portada; todo él de una letra, la del copista «Fr. Joaños frnz», y treinta y cuatro años (1690) posterior al fallecimiento del autor (1656). En cambio el códice de Burgos no sólo es el oficial, sino también autógrafo, conforme a la *nota-introducción* de la «Historia del Colegio de San Gregorio» (24) y a la firma del Padre Gonzalo de Arriaga hallada en el Archivo histórico nacional (25). No representa, pues, el manuscrito *compendio* de Roma el genuino pensamiento del autor. El mismo Padre Beltrán (26) se expresa así:

(22) Cfr. «El Maestro Fr. Francisco de Vitoria» (Madrid, 1930 (pp. 444-445.

(23) Cfr. «Hist. del C. de S. Greg. de Valladolid», T. II, Apénd. I. pp. 447-455.

(24) Cfr. Obra cit., T. I, p. 59.

(25) Cfr. Clero regular, legajo 662, Dominicos de Sto. Tomás de Madrid.

(26) Cfr. Conferencia cit., p. 10, nota.

«Estas sospechas en favor del manuscrito de Burgos han sido confirmadas por los trabajos de confrontación que recientemente se han realizado; y hoy, en julio de 1930, al corregir las galleradas de esta conferencia, pronunciada hace tres meses, debemos confesar, con la misma lealtad con que entonces defendimos la posibilidad de que el manuscrito de Roma se acerque más al original, que se trata de una recopilación del verdadero original, representado por el manuscrito de Burgos, el cual parece además ser letra del mismo P. Arriaga. Queda, pues, averiguado que el texto en cuestión es rigurosamente auténtico».

En el haber del Padre Arriaga se halla lo siguiente, que ningún otro autor puede presentar.

Es, en primer lugar, el historiador del Convento de San Pablo de Burgos, de donde era hijo, al igual que los hermanos Fray Francisco y Fray Diego de Vitoria. Aunque se cierren los ojos no se puede dejar de ver la fuerza de esta razón. En este aspecto nadie goza de más sólida posición y sus afirmaciones adquieren un destacado relieve. Si «sabe más el loco en su casa que el cuerdo en la ajena», un historiador de talla, colocado en su propio terreno, de lleno en sus dominios, júzguese cuánta debe de ser su autoridad y a qué asentimiento no se hace acreedor. No es esto sólo. El Padre Gonzalo fué Prior de Santo Domingo de Vitoria, y afanoso investigador, como de su «Historia de San Pablo de Burgos» se deduce, es de suponer que estaría al tanto de los documentos del archivo y de la tradición local y conventual de aquella casa. Esto equivale a decir que la afirmación del Padre Marieta carece de base, pues no tuvo fuentes vitorianas en donde apoyarse. En este caso su carácter alavés le es contraproducente, pues hace viable la sospecha de que fué un aliciente que contribuyó a la ofuscación producida—cosa muy natural, repetimos—por el apellido de *Vitoria*.

Por otra parte, Arriaga es tan sólo (1546-1593) cuarenta y siete años posterior al Maestro Vitoria. Por la celebridad de éste y por hallarse indudablemente muy fresca aún su memoria en la casa nativa, es de suponer que se conservasen noticias copiosas de él. Además fué dos veces nuestro historiador Prior del Convento Dominicano de Burgos y salta a la vista que tuvo motivos más que sobrados para estar bien informado de cuanto a

él concerniese, lo que no se puede asegurar de los escritores extraños.

Concedido que el Libro de profesiones no se daba en aquella época, no excluye esto la existencia de otros documentos que afectasen a los hijos de Pedro de Vitoria. Supuesta una pérdida, no era tan remoto el tiempo para que no perdurase el recuerdo. Nos consta del empleo de parte de su legítima en obras del sobreclaustro. ¿No pudo haber contrata y conservarse? ¿Por qué suponer que los padres murieron sin testar y que no se hallase el testamento de alguno de ellos? Y en cuanto a escritos privados de cesiones, renunciaciones o compromisos de los interesados o de alguno de sus deudos, ¿por qué se ha de negar la posibilidad? Que hoy no conste, no quiere decir que entonces acaeciese lo mismo, o cuando menos que se conservase la memoria. Pues esta información u otra parecida—siempre posible—pudo estar al alcance del historiador del convento y con las facilidades que le reportaba el ser hijo de él y el desempeñar repetidamente el cargo de Superior. Considerar tan sólo como fuentes fehacientes de información el Libro de profesiones, los documentos de limpieza de sangre y el Becerro primitivo del Padre Logroño (27) y creerlas las únicas que pudieran contrarrestar la supuesta fuerza de la tradición vitoriana, es demasiado restringir.

No se pierda de vista que fué alumno el Padre Arriaga del Colegio de San Gregorio (1616) y más tarde Rector (1654). Por allí—repetimos—había pasado Fray Francisco de Vitoria y alguna huella dejaría. En cuanto a Salamanca veamos lo que él mismo testifica: «Diéronme, escribe, los mejores estudios en San Esteban de Salamanca y los mayores maestros: en las Artes al Padre Fray Pedro de Tapia, hoy Arzobispo de Sevilla..., y en la Teología los dos famosos Pedros, Ledesma y Herrera» (28). Escogido, pues, por su convento, fué a Salamanca a cursar sus estudios. Es ya sobradamente conocido el hecho que del Colegio de San Gregorio pasó el Maestro Vitoria al Convento Dominicano de Salamanca, donde moró definitivamente.

(27) Son tres los becerros de San Pablo de Burgos que se hallan en el Archivo histórico nacional. El primero del P. Logroño (Clero reg. S. Pab. de Burgos, 57-b); el segundo, en tres tomos (178-179-180, b) y el último (112-b).

(28) Cfr. Códice burgalés y Mto. de Roma Arch. Gen. XI. q. f. 210.

Cierto que, como fuente informativa de los asuntos familiares, se hallan en plano de inferioridad Valladolid y Salamanca con relación a Burgos, pero resultan estimable complemento. Nótese la coincidencia. El Padre Arriaga moró en los tres sitios de España en donde habitó Fray Francisco. En Burgos, como hijo del convento y como Prior; en San Gregorio de Valladolid, como alumno y como Rector; en San Esteban de Salamanca, como estudiante aventajado. ¿Se puede decir otro tanto de ningún otro autor?

Añádese que, como natural de Burgos y de noble prosapia, es de suponer que cultivase antiguas relaciones con las familias de la localidad. Pudo, pues, poseer noticias auténticas sobre los hermanos Fray Francisco y Fray Diego. La conjetura no parece aventurada. Desde luego tenemos un hecho inconcuso: quien consigna los pormenores de la infancia de los Vitoria es él. ¿Por qué estos datos, siempre interesantes, no habían de ser eco fiel, siquiera alguno de ellos, de seguras referencias de parientes, amigos o conocidos de los interesados? ¿Tan pronto se habría extinguido la línea de los Compludos, ya que así hubiese acaecido con los Vitoria? Y ¿habían de ignorar éstos lo que tan de cerca les tocaba? Resultaría inverosímil.

Un supuesto hay que rechazar categóricamente: que esos detalles fuesen dados a capricho o consignados a la ligera. En esto no cabe la duda. Ni el Padre Arriaga, ni tampoco al Padre Marieta, se les puede tildar de desaprensivos. Robustecen las afirmaciones del historiador burgalés, el hecho de que el apellidado Compludo de la madre sea netamente de Burgos, aunque según parece de origen leonés (29). En la familia Compludo era casi hereditario el cargo de aposentador de Sus Majestades.

Se ha hecho hincapié en determinada inexactitud de la biografía de Fray Diego de Vitoria. Confunde, al parecer, el Padre Gonzalo a Fr. Diego de Vitoria, *el antiguo*, célebre en la historia de la *beata de Piédrahita*, con Fray Diego de Vitoria Compludo. Sólo es en una ocasión, el 1506. El cargo dado al primero, lo aplica al segundo. Posteriormente da la noticia con más exactitud, pero sin rectificar lo anterior. Recordamos lo ya consignado, que si bien calificamos de seguro al Padre Arriaga,

(29) Cfr. La Lastra, obra cit., pp. 65-67; P. Beltrán, conf. cit., pp. 13-14.

no le consideramos infalible. Además han juzgado conforme al relato del manuscrito de Roma. En todo caso, esto corrobora el aserto de que tenía mayores motivos para conocer la vida del Maestro Vitoria, que la de su hermano Fray Diego.

Incluso se ha llegado a proponer la duda de si no habrá lugar a la interpolación en el texto del código burgalés. La suposición es a todas luces gratuita. Ni existen raspaduras, ni tachaduras, ni ningún otro indicio que haga viable tal sospecha. La escritura es continua y toda ella de la misma letra, la del autor. Basta con fijarse en una fotografía para desechar el supuesto. Lo que ocurre es que sigue gravitando sobre el manuscrito de Burgos, su antigua mala sombra, el desconocimiento. A quienes más interesa su examen, los dominicos, no tienen cumplida facilidad para su estudio, esto aparte de las prevenciones que en algunos puedan existir. Los estragos de la ignorancia, en este caso, han sido considerables, hasta tal punto, que se la puede calificar como su peor adversario. El Municipio burgalés puede salir al paso de esta dificultad. El día que tenga la plausible iniciativa de dar a la luz pública tan valioso código, habrá prestado un gran servicio, no sólo a la Ciudad Cabeza de Castilla y a la Orden Dominicana, sino también a la cultura española. Para ello se requieren manos adecuadas que, ofreciendo completa garantía, aseguren el éxito de la empresa.

En resumen, se puede llegar a las siguientes conclusiones: Primera: que existe una tradición favorable a la tesis vitoriana. Segunda: que la carencia de fuentes en la mencionada tradición parece ser total. Tercera: que a ella se opone con toda su autoridad el Padre Gonzalo de Arriaga. Cuarta: que la información en éste es de fácil conjetura, máxime por ser el historiador del Convento de San Pablo de Burgos.

A Fray Francisco y su hermano Fray Diego les ha cabido la misma suerte que a Fray Melchor Cano, Fray Domingo Báñez, Fray Pedro de Soto y tantos otros. Aunque tarde, se ha podido hacer luz sobre el lugar de su naturaleza. Creemos que se puede repetir lo que D. Eduardo M. Montes publicó en el *Heraldo Alavés* (21-XI-1927): «No escribió esto ningún lego indocumentado (el texto en cuestión), sino un religioso de gran solvencia moral e intelectual, «Calificador del Consejo Supre-

mo de su Majestad de la Santa y General Inquisición», de nobilísima familia, hijo de Martín de Arriaga, embajador de Fez y Marruecos del rey Felipe II; Prior dos veces del Convento de San Pablo (Burgos), que vivió cuarenta y siete años después que el Padre Vitoria: al que hay que suponer perfectamente enterado de las cosas pasadas en su convento y en presencia de la filiación que se exigiría a los hermanos Vitoria al entrar en la Orden. Prueba de ello es la minuciosidad con que cuenta la biografía del célebre dominico y el que, sin vacilación alguna, señale la fecha de 1483 como la de su nacimiento y la de 1546, como la de su muerte. ¿Cómo, si así no sucedió, pudo el Padre Arriaga citar los nombres de los padres del Padre Vitoria, incluso su naturaleza, detalles que, según nuestras noticias, omiten todos los biógrafos? ¿No demuestran claramente estos hechos que el Padre Arriaga escribió con datos ciertos a la vista?»

Quienes acepten como exacta esta apreciación, rendirán debido testimonio a la autoridad de nuestro autor. No existen motivos serios para negar las informaciones de éste. Además no hay derecho a la opción. O se aceptan de plano todas las afirmaciones del Padre Arriaga con sus consecuencias, o se rechazan también todas. Unas y otras deben correr la misma suerte, pues tienen igual fundamento. Para algunos no se dará todavía cabal certidumbre, pero se puede sospechar que la verdad ha dejado de estar secuestrada por el tiempo. En todo caso, el eco del Padre Arriaga puede llegar muy lejos, tan lejos, cuanto sea menester para prevalecer definitivamente.

Fr. M. M.^a DE HOYOS, O. P.

Necesidad de la fe explícita para salvarse según los teólogos de la Escuela Salmantina

(Conclusión.)

IV

SOLUCION TOMISTA A LAS CONTROVERSIAS SOBRE LA PREPARACION A LA FE Y EL SOBRENATURAL MODAL.

Prosiguiendo nuestro estudio, réstanos diseñar el estado de perfección a que han llevado la solución de las distintas cuestiones aquí suscitadas, los últimos representantes de la escuela tomista clásica en el siglo XVII. Ciertamente que algunos autores de los que nos van a ocupar, han pensado y escrito sus obras muy lejos de Salamanca. Pero no cabe duda que, dentro de la corriente tomista, máxime en España, toda la elaboración teológica del siglo XVII es fruto maduro y derivación más o menos lejana del gran impulso dado a la ciencia sagrada en la centuria anterior por los Maestros salmantinos. Por razones de brevedad y dada la analogía de unos autores con otros, limitaremos la consideración a algunos de los más representativos.

En primer lugar, merece tenerse en cuenta a parte la posición de *Pedro de Godoy* (+ 1677) con su seguidor *Gonet*, quienes, a pesar de la distancia en el tiempo, se acercan tanto a la explicación dada al tema de la salud de los infieles por *Alvarez* y *Báñez*, inspirándose en éstos. También la actitud de *Godoy* viene en cierto modo condicionada por reacción contra las ideas de otro molinista, el jesuita *Martínez de Ripalda*. Este sabio profesor de Salamanca, que enriqueció el sistema molinista con una vasta monografía semejante a la de *Alvarez* para el tomismo, con su *De ente supernaturali*, resumen grandioso de todas las manifestaciones del sobrenatural, es el que con más profusión ha concedido las gracias a los infieles. Según el sistema de *Ripalda*, en todos los actos virtuosos de un infiel se insertan au-

xilios sobrenaturales *quoad substantiam*, de tal manera que los elevan intrínsecamente, o mejor, que producen, junto con los actos de la virtud natural, actos sobrenaturales de la virtud correspondiente. Las virtudes naturales e infusas no difieren por el motivo de obrar, sino por el modo de tender hacia el objeto bueno, en cuanto movidas por un principio natural o sobrenatural. Así, la simple presentación del bien honesto es suficiente para que la voluntad del infiel, bajo la acción de la gracia, se dirija a él con un movimiento y una afección *también sobrenaturales*, ya que todo acto bueno en él es prevenido por una gracia de ese orden. La voluntad, al practicar la virtud natural, no tiene poder para separar de él o impedir el acto sobrenatural, pues esto sólo depende del concurso divino (1).

Ripalda trae en su apoyo la doctrina general de los Santos Padres. ¿No decimos que la gracia solicita constantemente al alma, inspirándola de continuo el deseo del bien y apoyando todos sus esfuerzos en orden a la salvación? ¿Por qué limitar esta influencia sobrenatural a solo los cristianos, cuando la voluntad de Dios es que todos los hombres se salven? Ripalda llegó, de este modo, a ser el partidario más liberal de las gracias suficientes en favor de los gentiles. Por otra parte, niega, y con razón, la existencia en el actual orden de la Providencia, de auxilios entitativamente naturales. En el concepto de gracia de Cristo, los Padres no entienden, dice, sino aquella puramente sobrenatural que ellos vindicaron contra el pelagianismo y que conduce a la vida eterna (2).

El teólogo jesuíta puede así hacer de toda obra buena del infiel disposición inmediata a la justificación. Para ello, negó que fuera necesaria la *fe stricta* como disposición próxima al estado interior de gracia. Si el bien honesto presentado por el conocimiento racional es suficiente objeto de las virtudes naturales y de los actos infusos correspondientes, de igual modo el conocimiento de la bondad de Dios por las criaturas, elevado por una ilustración de lo alto, será suficiente disposición al acto de caridad. Esta *fides lata*, conocimiento de Dios, no por re-

(1) *De ente supernaturali*, L. I, disp. 20, ed. Lugduni 1663 (1.ª ed. 1632), tomo 152 s.

(2) *Ibd.* L. V, disp. 105, tom. II, ed. Lugduni 1666. pág. 417 sss.

velación divina, sino por el conocimiento de las creaturas, basta para la justificación del infiel (3). La verdadera fe, asentimiento a la revelación divina, se suple por el voto sobrenatural contenido en dicha ilustración infusa (4).

Ripalda no pudo llegar a esta atrevida posición sino basándose en el concepto molinista del sobrenatural. La diferencia entre los actos naturales e infusos es extrínseca, depende sólo del concurso divino, del principio exterior que los informa y mueve. El mismo conocimiento y tendencia naturales hacia el bien moral pueden hacerse sobrenaturales y meritorios de vida eterna, con tal de que Dios les preste una asistencia superior. La perspectiva es totalmente molinista. Ripalda puede muy bien reclamar la autoridad de su mentor y guía Molina en favor de esta explicación de los auxilios sobrenaturales, si bien no como partidario de la abundancia con que él los distribuye entre los infieles (5).

Pues bien, el otro extremo contrario es la posición seguida por el dominico Godoy, también catedrático en Salamanca. Fiel a la doctrina de Báñez y Alvarez, proclama que Dios no está obligado a conceder su concurso sobrenatural a los actos buenos del infiel, y de hecho Dios no concede a todos los infieles auxilios suficientes, en el sentido de *gracias interiores* que den la potencia intrínseca para la conversión a la fe, aunque no deja de favorecer a todos los hombres con beneficios y ayudas de orden externo (6). No hay sino observar, razona el ilustre Obispo de Osma, que toda la teología supone la existencia de infieles negativos, que de un modo inculpable no gozan del don de la fe. Signo manifiesto de que nunca han recibido gracias interiores de conversión, porque bastaba que hubieran rechazado los primeros auxilios sobrenaturales para que su infidelidad fuera positiva y culpable. Y es que Godoy sigue tenaz en la antigua doctrina de Molina de que la fe es la que abre la serie de gracias sobrenaturales, puesto que el concilio de Trento la ha

(3) *Ibd.* L. III, disp. 63, sect. 3, 4.

(4) Disp. 20, sect. 22, n.º 117.

(5) Lib. I, disp. 20, sect. 2.

(6) *Disputationes theologiae in primam Partem Sti. Thomae*, disp. 70 in q. 23, a. 8, ed. Burgi Oxomensis 1670, tom. II, pág. 884 sgs.

proclamado comienzo absoluto de la justificación. Por lo tanto, el primer auxilio sobrenatural es la gracia suficiente que dispone inmediatamente a la fe y supone la proposición de las verdades reveladas. La simple resistencia a esta primera gracia implica, pues, resistencia a la fe y pecado de infidelidad. Ya se había hecho para entonces la necesaria aclaración sobre esto entre los tomistas, dividiendo los auxilios en remota y próximamente suficientes; mas Godoy cree improbable tal distinción, que mencionan Alvarez y Juan de Santo Tomás (7).

La tesis de Godoy tiene también su parte positiva, con que hace frente a las dificultades basadas en los derechos de la bondad divina y su voluntad de que todos los hombres se salven. Los gentiles que no reciben auxilios sobrenaturales para creer, no pueden decirse excusados de sus pecados ni del incumplimiento de la ley natural, ya que se les concede para ello gracias impropias o auxilios de orden inferior (8). Esto mismo debe aplicarse al caso típico de la conversión del niño, que Godoy, como buen tomista, también admite. Ningún hombre en ese preciso instante del uso de razón puede excusarse de la obligación de convertirse a Dios. Para ello tiene *potencia antecedente*, fundada en las gracias naturales que recibe. Si en realidad, cumplida esa primera obligación, ha de seguirse, como dice Santo Tomás, la justificación interior, es porque tiene *potencia consiguiente* para disponerse al mismo tiempo a la gracia (9).

Este es el nuevo matiz con que Godoy enriquece la doctrina de los auxilios de gracia. El amor de Dios, como Autor de la naturaleza, es posible con auxilios especiales de orden natural, que de hecho son otorgados a los infieles (10). Mas en el estado actual de la culpa, tal posibilidad queda en forma de potencia antecedente que nunca por sí sola se lleva a efecto: «*Ut potentia eliciens, non ut potentia expediens*». Es menester quitar el impedimento del pecado, para lo cual se requiere la gracia so-

(7) Ibid. parág. 6, n. 92, 93, pág. 901 s.

(8) Parág. 4, n. 61, 66.

(9) Parág. 6, n. 86, 95 sgs.

(10) Ibid. n. 49: «*Gratiam specialem requisitam ad potentiam antecedentem respectu dilectionis efficacis Dei Conditoris Naturae, non esse supernaturalem sed naturalem. Nos autem non negamus gratiam specialem, entitative naturalem omnibus dari, sed supernaturalem*» (1).

brenatural. Así, el precepto de amor de Dios no se ha de cumplir, de hecho, sino de un modo sobrenatural y habiendo precedido auxilios del mismo orden. Estos estarían dados en aquellos primeros «ex potentia cosequenti», no como fruto de una disposición natural que a todo trance Godoy trata de evitar (11).

Por último, de la opinión del prelado Oxomense quedan algunos resabios en el teólogo Gonet, bien conocido por haber utilizado los manuscritos de aquél en la redacción de su Curso. Gonet es el último rigorista de la escuela que ha negado la participación de los infieles universalmente en los auxilios sobrenaturales de gracia, bajo la influencia de la misma doctrina del comienzo absoluto de la vida cristiana por la fe. La dificultad surge al explicar el primer acto de conversión a Dios en la conciencia infantil, verdad tan resueltamente sostenida por nuestro autor, que afirma debía ser borrado de la escuela de Sto. Tomás quien opinara lo contrario. ¿Bajo qué género de gracias puede realizarse ese acto? Gonet es de parecer, como su mentor Godoy, de que no pueden entrar en juego sino las gracias en sustancia naturales. Y éstas son la verdadera gracia suficiente remota (auxilium remote sufficiens), puesto que hacen seguir otros socorros sobrenaturales—«ex potentia consequenti applicanti ad opus», como decía también Godoy—que dispongan a la luz de la fe y lleven últimamente el movimiento del alma a la justificación (12). En este mismo lugar mantiene Gonet la suficiencia de una fe elemental en Dios Remunerador para salvarse (13). Es extraño que, olvidándose de esto, haya seguido más tarde la actitud rigorista de Juan de Sto. Tomás respecto a la necesidad absoluta de la fe en los misterios de la Encarnación y la Trinidad (14).

Por fin, todas estas ligeras vacilaciones y confusiones van a desaparecer en el seno de la posición tomista, la cual adquiere una estructura ya fija y acabada, sobre todo en teólogos como

(11) *Disputationes theologicae in I-I* q. 109, a. 3. tr. 5, disp. 42, ed. Burgi Oxomensis 1672, pág. 789 sgs.

(12) *Clypeus theologiae*, tract. de Vitiis et Peccatis, disp. 9, a. 6, n. 205 sgs., tom. III, ed. Coloniae 1677, pág. 495 sgs.

(13) Parág. IV, n. 225, 228.

(14) *De Virt. theol.* disp. 6, a. 5, tom. IV, p. 307 sgs.

Juan de Sto. Tomás y los Carmelitas Salmanticenses. Analicemos ligeramente sus soluciones.

Los autores del Curso Salmanticense, a quienes si en algo les conviene el elogio que les tributó el teólogo Scheeben, de haber producido «la obra más grandiosa y completa de la escuela tomista», es por lo referente a la parte moral y más concretamente a la materia de gracia, se ocupan repetidas veces de los problemas que suscita la teoría de la conversión a Dios en el primer acto de la vida moral. El origen de este precepto y la fuente de donde emana su fuerza obligatoria, era punto bien aclarado por los teólogos anteriores. Los Salmanticenses insisten, sobre todo, en que se trata del precepto mismo de amar a Dios, que la ley natural también impone, admitido al menos como hipotéticamente posible y separable del amor de caridad. Así es como puede sólo intimarse de primer momento a la conciencia del infiel bajo la forma de un amor natural a Dios, sea expreso, sea dado confusamente en la suprema aspiración al Bien (15).

¿Mas es posible el amor a Dios eficaz con las solas fuerzas naturales? No, por el estado de naturaleza caída y de pecado original, que hacen imposibles el cumplimiento del precepto en esta forma natural. Era ya por entonces sentencia común y casi indiscutida entre los tomistas, refieren los Salmanticenses (16). Lo dicho, pues, hasta ahora sobre la obligación natural, tiene un puro valor de consideración metodológica. En el estado actual sólo puede haber cuestión de retorno a Dios por los auxilios de la gracia, con los cuales el hombre se disponga al amor sobrenatural. Ni puede argüirse en favor de la conversión natural por el axioma «facienti quod suum est, Deus non denegat gratiam», que es una proposición, observan agudamente los Salmanticenses, «de subjecto non supponente», porque nadie puede hacer todo lo que está en sí con las simples fuerzas naturales, estando nuestras energías morales, no íntegras, sino debilitadas y dañadas por el pecado original. Por lo que es necesario, para hacer todo lo que está en nosotros que lleva consigo el poder cumplir el supremo precepto del amor de Dios, la intervención de

(15) *Theologici Cursus Salmanticensis*, Tract. de Vitiis et peccatis, disp. 20, dub. 1, 2, ed. Palmé 1878, tom. 8, p. 491 sgs.

(16) *Ibd.* dub. 1, n. 25.

los auxilios de gracia que ordenan ya nuestras obras a un fin sobrenatural (17).

Y es sobre la naturaleza de estos auxilios de gracia donde los Salmanticenses se muestran con más decisión, defendiendo su carácter de gracias elevantes, su sobrenaturalidad substancial. Observan, ante todo, que, como ya notaba Melchor Cano, es absurdo explicar la marcha o disposición a la justificación por simples mociones de gracia en la voluntad. Esta no puede iniciar el movimiento a la gracia, porque no es posible afección alguna sobrenatural en la voluntad sino va precedida de una ilustración intelectual de orden más alto. El influjo de las gracias actuales se ejerce sobre ambas potencias, sobre la inteligencia y la voluntad. Pero tal era justamente el nudo de la dificultad. Hemos visto que los teólogos de la corriente molinista y muchos tomistas rehusaban reconocer tal existencia de auxilios remotos en substancia sobrenaturales, como opuestos a la enseñanza del Concilio de Trento: «Fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis» (18), sustituyéndolos por otros socorros de orden natural. ¿Cómo, dicen, vamos a quitar a la fe este carácter de comienzo absoluto en la obra de la justificación, el primero en la serie de los actos saludables, relegándola al simple papel de acto intermediario? La raíz o fundamento de la justificación se habría desplazado a estas obras anteriores hechas por gracia.

Los Salmanticenses desvanecen la dificultad notando que la afirmación del Concilio significa simplemente que la fe es comienzo absoluto en el orden de *gracia completa o habitual*, sin negar con ello la existencia de gracias actuales anteriores, preliminares o preparatorias al acto de fe. Al contrario, el Concilio las incluye expresamente cuando habla de la vocación a la fe, don divino que se verifica mediante gracias excitantes que previenen todo conato de la voluntad, y con las cuales coope-

(17) Par. 5. n. 37: «Est enim haec propositio de subiecto non supponente: quia fieri non potest ut aliquis solis viribus naturae ens faciat totum quod potest adhuc ex praedictis viribus. Sicut fieri non potest quod in adimplerione actuali supradicti praecepti, quae sec. se et divisim considerata fieri posset viribus naturae, non admisceantur de facto auxilia supernaturalia disponentia ad gratiam et gratia ipsa collata in eodem instanti ad removendam originalem culpam quae praedictam adimplerionem impediabat».

(18) *Decretum de Justificatione*, Sess. VI, c. 8, Denzinger 801.

rando el hombre libremente, llega a concebir la fe *ex auditu*, asintiendo a la revelación divina (Sess. VI c. 5, 6 Denz. 797, 798). Porque, en efecto, el acto de creer supone al menos una piadosa afección en la voluntad («*pius credulitatis affectus*» de que habla el Concilio de Orange, can. 4-7, Denz. 177-179), y éste ha de ir precedido de un juicio también sobrenatural, todos ellos movidos por la gracia preveniente. Los Concilios no determinan hasta dónde se extiende esta zona de ilustraciones; más bien indican que la vocación a la fe no es un fenómeno instantáneo, sino que puede prolongarse en una serie de llamadas interiores y por larga duración de tiempo. Habrá lugar, pues, a distinguir estas ilustraciones sobrenaturales, en *auxilios remotos*, que excitan largo tiempo antes la voluntad del infiel y no bastan ni disponen sino remotamente a creer, y *auxilios próximamente suficientes*, los que producen la preparación inmediata a la fe, dadas todas las condiciones para asentir a la revelación (19).

(19) *Ibd.* disp. 20, dub. 1, n. 28, 30. Cfr. *Tract. De Gratia*, disp. VI. n. 86, t. 9, p. 774. Más tarde fué además condenada por Clemente IX (1713) la proposición 27 entre los errores de Quesnel, que dice así: «*Fides est prima gratia et fons omnium aliarum*» (Denz 1377). Quesnel, discípulo de Jansenio, enseñaba, con toda la herejía jansenista, que los infieles no reciben influencia alguna sobrenatural, que fuera del gremio de la Iglesia no se concedían gracias (prop. 5.^a de los jansenistas, Denz. 1925, prop. 29 de Quesnel) puesto que Cristo no había muerto por todos los hombres. Consta, pues, de la enseñanza de la Iglesia sobre la existencia de gracias sobrenaturales anteriores al don de la fe. No obstante, el P. HARENT, art. *Infidèles*, Dic. Theol. Cathol. VII, col. 1783 sgs., sigue haciendo valer el argumento de Concilio de Trento y creyendo con Molina, Suárez y Lugo, que la primera gracia sobrenatural data del momento en que el adulto oye la predicación del Evangelio y se dispone a creer. Que antes del don de la fe los infieles sólo reciben gracias de orden inferior, naturales en sustancia y sobrenaturales en cuanto al modo o praeternaturales, con que evitar los pecados y cumplir los preceptos naturales. Refutando, sea la posición de los SALMANTICENSES (col. 1843) sea la de BILLOT (col. 1790) como muy endebles. Mas si tal especie de gracias no pueden conducir a la salud, porque sería ligar ésta a las obras naturales, no vemos cómo puede hablarse de una *vocación remota* a la fe. Los gentiles no recibirían los repetidos llamamientos interiores que nosotros creemos experimentan, por lo menos en orden a la justificación por la fe implícita. En lo siguiente, nos harán ver además nuestros teólogos la inanidad de tales gracias que, como dice Billot, no pueden ser *gracia de Cristo* porque no llevan a la salud. No negamos los beneficios de la Providencia simplemente natural de Dios para los gentiles; pero esto no basta. Han de recibir además favores sobrenaturales de gracia según la doctrina de los teólogos y de la Iglesia. En cuanto a la proposición de Quesnel, el P. Harent afirma referirse solo a las gracias de orden natural, que eran las directamente negadas por Jansenio. Mas es bien cierto que el jansenismo rehusaba también a los infieles las verdaderas gracias suficientes de orden sobrenatural, lo que no puede quedar excluido de la condenación.

Pero, en realidad, debemos añadir con los Salmanticenses, las palabras del Tridentino son verdaderas en su sentido obvio y directo, bien explicada la naturaleza de la gracia actual. Siendo ésta del género de moción o cualidad transmitida al sujeto de un modo esencialmente pasajero e imperfecto—*qualitas fluens*—debe especificarse por el término a que dispone y a él reducirse. En nuestro caso, sabemos que todas las iluminaciones previas y gracias interiores que reciben los infieles, disponen ante todo a la fe. En ella, pues, debemos incluirlas como participaciones imperfectas del don de la fe: «*ejus participium, reducitur ad ipsum et potest eodem nomine appellari*» (20). Así la fe conserva absolutamente su puesto inicial en la justificación: La fe, acto completo de asentimiento sobrenatural producido por el hábito, o esas primeras luces de las gracias actuales que la preparan y disponen. Dado su carácter imperfecto y transitorio, las gracias actuales tomistas no producen obras intrínsecamente sobrenaturales, porque no pueden sobrenaturalizar competamente los actos. Solamente de hábito infusos brotan actos saludables y meritorios de vida eterna. Su distinción, pues, es bien neta respecto de la teoría de Ripalda, en la que todos los auxilios de gracia elevaban intrínsecamente y hacían meritorias las obras de virtud natural, y todas, en consecuencia, debían producir disposiciones inmediatas a la justificación.

Si participaciones de la fe, serán del mismo orden sobrenatural que ella. Pero es bien difícil encontrar una sobrenaturalidad esencial en esas ilustraciones de la gracia preveniente, cuando los actos que producen parecen naturales por su objeto. Por eso, aquí los Salmanticenses fluctúan entre un cierto modalismo y el verdadero sobrenatural. Son ciertas «luces modales que iluminan para creer firmemente en Dios como fin y Autor de la naturaleza», y, por lo tanto, para actos en sustancias naturales hechos de un modo más alto, es decir, con mayor firmeza. No

(20) Del mismo modo se expresan a la dificultad siguiente: Las gracias auxilios remotos producen una iluminación clara u oscura. Si lo primero, es ciencia, en el segundo caso, fe. Es falsa la alternativa, porque la objeción «*supponit elevationem de qua agimus esse aliquem habitum vel lumen completum attigens per se aliquod obiectum sibi proprium circa quod vel clare vel obscure versetur. Cum autem solum sit incompleta alterius luminis modificatio, neutrum illud ad eam pertinet*» (n. 31).

obstante, ya insinúan que esta sobrenaturalidad «por el modo de tender» se refunde también en el objeto, en un nuevo aspecto formal de la verdad creída (21).

Años más tarde, el continuador del Curso Salmanticense en su tratado *De Gratia*, reivindica, bajo la influencia de Juan de Sto Tomás, una sobrenaturalidad propia y substancial para los auxilios aún remotos. Ya no son ilustraciones para infundir un conocimiento natural o que versen acerca de un objeto bueno «reyestido de un modo sobrenatural», sino que descubren un motivo superior bajo la envoltura material de bien honesto y de la ley natural (22).

Es lo que había establecido ya Juan de Sto. Tomás. Este teólogo hacía derivar lógicamente la sobrenaturalidad de los socorros actuales, de su carácter de disposiciones para la vida de la gracia. Todos los actos preparatorios a esta gracia santificante deben ser elevados en *su raíz misma*, sino queremos caer en un naturalismo y confesar, con los pelagianos, que las obras naturales merecen la justificación, y que el comienzo de la salud está en nosotros. Tales, por ejemplo, los elementos antecedentes al acto de fe, como el «piadoso afecto de la voluntad» y el juicio de credentidad. Tal vez el entendimiento no habrá recibido aprehensión alguna nueva de verdades sobrenaturales, como en el caso de la fe implícita. Pero ese «creer firmemente» a que mueve la voluntad así dispuesta, exige un conocimiento o juicio sobrenatural y un motivo del mismo orden. A la voluntad humana de creer se agregan razones y luces superiores: «Praeter rationes inductivas quae naturali discursu attinguntur, etiam concurrunt motivum supernaturale, scil. illuminatio et interior influxus Spiritus Sancti, quo voluntas movetur ad fidem» (n. 9). En dicho juicio, aunque nada se represente que no res-

(21) Ibid. dub. 1, n. 32: «Neque enim obest si obicias, quod si praedicta illuminatio est supernaturalis, debet habere obiectum supernaturale a quo speciem et supernaturalitatem desumet. Respondetur enim satis esse ad supernaturalitatem illius illuminationis, quod modus tendendi in obiectum sit supernaturalis. Quod si velis istud refundi in ipsum obiectum et hac ratione reddere illud supernaturale, non quidem in esse rei, sed praecise et formaliter in esse obiecti vel termini ita affecti, ut in multis aliis contingit, inficias, non ibimus».

(22) *De Gratia actuali*, disp. 3, n. 88, 89, ed. Palmé, tom. IX, p. 470 sgs. El volumen V del Curso Salmanticense sobre la I-II (2.ª parte) se había publicado en 1645, mientras que el volumen siguiente *De Gratia* no apareció hasta 1676.

plandezca en las especies naturales cognoscitivas, la luz sobrenatural ordena de forma nueva estas especies «ad complexe repraesentandum veritatem divinam», como en el caso de la misma fe (23). Igual apreciación hemos de hacer de toda buena inspiración en la voluntad y luz divina que impliquen un llamamiento, aún lejano, a la fe, los cuales aunque se inserten en los actos naturales, alcanzan su objeto propio y sobrenatural. Las primeras y remotas inspiraciones, dice Juan de Sto. Tomás aplicando esto a la teoría de la conversión infantil, habrán de versar acerca del objeto de la fe de un modo implícito, en que tal vez Dios Remunerador no sea presentado sino «sub specie accepta-

(23) *De Gratia*, disp. 20, a. 1, n. 2, 7, 9, 17, ed. Vivès, t. VI, p. 760 sgs. Está fuera de duda que este «pius credulitatis affectus» y el juicio llamado de credentidad que le precede, son genuinamente sobrenaturales, como disposiciones o gracias suficientes próximas a la fe. Entre los doce actos parciales que integran la acción moral, no es fácil decir en cuál de ellos se insertan ya las gracias interiores. El P. GARDEIL enseña que todos ellos, en la génesis de la fe, son puestos bajo la influencia sobrenatural y moción del Espíritu Santo (*La credibilité et l'Apologétique*, 2.^a ed., París 1912, p. 50). Pero luego construye una especulación extraña sobre uno de ellos, dándole una importancia capital, el llamado: *l'intention de la foi* (simplex intentio, el cuarto de la serie), y que no ha sido, dice, casi estudiado por los teólogos modernos, p. 11 sgs. Aplicando a él lo que dicen los antiguos sobre la ordenación al bien implícito en la teoría del primer acto moral, sostiene que el infiel debe comenzar por ordenarse con una intención recta hacia su verdadero fin último, aún antes de que se le propongan las verdades a creer. Esta adhesión plena al Bien Absoluto es ya ponerse en regla con el fin sobrenatural, orientarse sobrenaturalmente hacia Dios Remunerador, confusamente contenido bajo esa indeterminación objetiva de Bien o destino supremo, pues que tal rectificación fundamental de la intención no ha podido obrar sino la gracia divina (p. 16 sgs.). Tal es la intención sobrenatural que contiene en germen la fe, verdadero amor inicial de Dios. Más aún; puesto que opera una rectificación de la voluntad hacia el fin último, absolutamente hablando tiene la virtud de producir la justificación y bastaría «per accidens» a ella (p. 41). Tal, por ejemplo, en una conciencia trabajada por errores especulativos invencibles, que rehusa inculpablemente creer en Dios, la fe podría subsistir bajo ese objeto de la intención de la misma, bajo el absoluto de nuestro fin último. Y con ella también el estado de gracia (p. 311, 321). No podemos suscribir estos puntos de vista del ilustre teólogo. Eca intención implícita de la fe corresponde exactamente al voto sobrenatural de que hablaban los antiguos y Ripalda. Ahora bien, la Iglesia enseña la necesidad de la fe estricta para salvarse, necesidad que no suple ningún voto sobrenatural. La teoría de Ripalda ha sido directamente alcanzada por la condenación de Inocencio XI (Denz., 1173). También es falso que esa intención de la fe pueda rectificar el fondo de nuestra vida en orden al fin último. La intención eficaz del fin sobrenatural sólo es producida por la caridad, de ningún modo por esa afección inicial de amor a Dios anterior a la fe; el hábito de la caridad es quien eleva y sobrenaturaliza plenamente nuestros actos, no esas gracias actuales que no pueden dar seguridad y firmeza a nuestra voluntad de amar a Dios. En cuanto a una fe que no crea e ignore a Dios, su objeto formal, es imposible y nadie la admite.

tionis legis, per modum excedentis praemii». Mas la fidelidad a estas primeras gracias tendrá por premio nuevas y más claras luces, y la misma fe con una revelación, si es preciso (24).

Ahora bien, la doctrina tomista, de la que se hacen grandes campeones los Salmanticenses, no duda en sostener que todos los gentiles reciben en este género de gracias sobrenaturales. La tesis de la universalidad de las gracias suficientes ya se había hecho común entonces, pese a la posición irreductible de Gonet. Si todos los hombres pueden salvarse, todos deben recibir a su debido tiempo los medios indispensables para ello, los cuales no son otros que la gracia. Y entre las ocasiones en que Dios llama a todo infiel y pone en sus manos gracias de conversión, una ciertamente es a la entrada de la vida moral. Los Salmanticenses, en efecto, utilizan la teoría del niño como el más firme puntal para demostrar esta universalidad de las gracias: «Todo el que llega al uso de razón puede, mediante una ordenación al fin debido, conseguir la gracia suficiente. En consecuencia, debe recibir en sí auxilios suficientes de orden sobrenatural». Dado ese primer supuesto, si la naturaleza abandonada a sus fuerzas no puede poner acto alguno ordenado a la vida eterna, es indudable que a todos en el momento de la conversión se les confiere gracias suficientes (25).

La fuerza de esta argumentación no pueden evadirla los que ponen auxilios comunes o gracias medicinales para comenzar la obra de conversión a Dios. Todos ellos caen en el peligroso escollo de ligar la gracia a las obras naturales, como demuestran de nuevo los Salmanticenses contra el sistema de gracias especiales de Vázquez (26).

Y tal es la posición en firme del sistema tomista. No existe más que una forma verdadera de sobrenatural: la de aquel llamado substancial o intrínseco, que produce actos saludables y conduce eficazmente a la vida eterna. De él deben participar todos, tanto en el orden de hábitos—gracia habitual y virtudes infusas—como en el orden de gracias actuales. Cualquiera que sea el *modo* extrínseco o *denominación sobrenatural* que se dé a actos en sí naturales, sea por su origen gratuito o por el fin

(24) *In primam Partem* q. 24, disp. 10, n. 38-42, t. III, p. 270 sgs.

(25) SALMANTICENSES, *De Gratia*, disp. 6, dub. 3, n. 70-74, p. 776 sgs.

(26) *Ibd.* disp. 3, dub. 9, p. 470 sgs. Cfr. disp. 2, dub. 2, n. 25, p. 151.

remoto, no deben recibir el nombre propio de gracia, pues no pueden conducir a un fin que excede las proporciones de la naturaleza humana (27).

La idea de un sobrenatural modal sólo puede conservarse por necesidades de sostener la preparación natural a la gracia, aún en su forma más atenuada como en Suárez. Su origen data de la concepción falsa del sobrenatural en Gregorio de Rimini. En éste, como en el Nominalismo, es suplantada la verdadera ontología del sobrenatural por una explicación psicológica cuyo centro es la teoría de la *aceptación*. Sigue desconocida la gracia habitual elevante, confundida con la caridad y el Espíritu Santo que habita en el alma. El mérito, en los actos de gracia, no brota de un principio interno de elevación, sino de una aceptación y de la ordenación extrínseca de los actos a Dios por la caridad. Así queda relegada la gracia actual, que no hace meritorios los actos, a una mera función medicinal de sanar y vigo-

(27) JOANNES A SANCTO THOMA, *De Gratia*, disp. 20, a. 1, n. 12. El sobrenatural se distingue por un triple principio: 1.º *Ex causa efficienti*, cuando el acto brota de un principio sobrenatural, pero dejando el efecto en su entidad natural. 2.º *Ex causa finali* en actos que se ordenan al fin sobrenatural «ab extrinseco», como los de las virtudes adquiridas, al ser imperadas por la caridad, «suscipiunt in se modum supernaturalem ordinationis ad talem finem». 3.º *Ex causa formali*, cuando los actos tienen un objeto sobrenatural, «et sola dicitur supernaturalitas quoad substantiam, i. e. quoad speciem et naturam actus quae desumitur ex objecto formali». Los dos primeros casos formarán el *sobrenatural modal*, sólo el último, el verdadero e intrínseco sobrenatural. Cfr. P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le surnaturel essentiel et le surnaturel modal selon les thomistes*, Rev. Thom. 21 (1913), p. 316-347; *La surnaturalité de la foi*, ib. 22 (1914), p. 17-38. El sobrenatural «quoad substantiam» no excluye el primer modo proveniente del principio sobrenatural, sino forzosamente lo requiere. También los tomistas hablan a veces de un *modo substancial* e intrínseco al acto, que lleva consigo diferencia de motivo y objeto. Así, dicen los doctores del Espíritu Santo se distinguen de las virtudes infusas, en que los primeros obran al modo divino y las virtudes al modo humano. También se toma como la nota más distintiva y especificativa en la fe: el asentimiento de fe adquirida e infusa se distinguen por el modo de tender a su objeto. El juicio previo de credibilidad debe ser sobrenatural «ex parte rei cognitae et ex modo cognoscendi». Este modo sobrenatural de tender al objeto es combatido por los modernistas como Lugo y Billot, quienes explican, a su vez, la elevación, solamente por el modo de la causa eficiente: Los actos de las virtudes adquiridas y las virtudes infusas correspondientes, no difieren por su objeto o motivo. Sólo se distinguen porque Dios ha prestado su concurso sobrenatural a unos y otros no. Sin embargo, este modo de sobrenaturalidad eleva intrínsecamente la entidad de lacto (BILLOT: *De Virtutibus infusis*, Romae 1928, Proleg. n. 3, 4, p. 57 sgs.). Pero es bien absurdo que no modifique ni cambie a la vez la especie del conocimiento o el motivo del amor de Dios. Es en el fondo la misma explicación que la teoría de Ripalda.

rizar las fuerzas naturales, separada de ella la función elevante. Mas dado el concepto verdadero de la esencia de la gracia, como un don creado, y de la caridad, como una realidad ontológica inherente al alma, y ambos como principios internos de elevación a un nuevo orden, necesariamente hemos de atribuir este carácter a los actos y a las gracias mismas actuales (28).

En realidad, Sto. Tomás no conoce ninguna gracia de orden inferior puramente medicinal sino la verdadera gracia de Cristo, que sea principio de elevación intrínseca y sane a la vez y restañe las heridas de la naturaleza en relación a su propio bien. Y esto tanto para la gracia, don habitual, como para los auxilios actuales (I-II, q. 109, art. 2, 6, 7; q. 112, a. 2.). Y San Agustín ¿no ha prodigado los calificativos de «*medicinalis et sanans*» únicamente a la verdadera gracia de Cristo, que sana, restaura y levanta a la naturaleza caída, y cuya necesidad tan triunfalmente defendió contra los pelagianos? (29).

Pasando ya a la fe misma, y al tema sobre el módulo de verdades necesarias para salvarse, debemos ver en la posición moderada de los Salmanticenses, la genuína expresión de la doctrina tomista en este punto. Es que ella arranca de la tradición del siglo anterior, en que vimos a casi todos nuestros teólogos proclamar la suficiencia de la fe implícita para los gentiles. En cuanto a la forma, está tomada de la formulación más exacta y verdadera que vimos, la de Marcos Valladares: la fe implícita en los misterios de Cristo y la Trinidad es medio de suyo necesario para salvarse. En casos de excepción—per accidens—puede conseguir la vida eterna sin ella. Si los infieles, por ignorancia invencible, llegan a salvarse fuera de la revelación expresa de Jesucristo, con la sola fe elemental en Dios, Autor y Remunerador sobrenatural, será siempre lo excepcional, algo al margen de las vías comunes de salvación en el hombre, del mismo modo que el poder salvarse fuera de la incorporación

(28) F. STEGMULLER: *Gracia sanans. Zum Schicksal des Augustinismus in der Salmantzenserschule* (Grabmann-Mausbach: Aurelius Augustinus) 1930, p. 401 sgs.

(29) *De Natura et Gratia*, cap. 19, 20, 26, 30, P. L. 44, 256 sgs.

efectiva a la Iglesia o sin el bautismo real (30). Trátase, pues, de un grado más estricto de necesidad que la asignada a esta fe explícita por muchos tratadistas modernos, teniéndola por simple precepto. Es una verdadera necesidad de medio, aunque no absoluta, puesto que permite excepciones. Diferencia de grado, bien real e importante para la cuestión de hecho, en la cual nuestros autores revelan el mismo pesimismo que los teólogos precedentes (31).

El punto de vista de los Salmanticenses no obtuvo muchos sufragios entre los tomistas posteriores. Estos se han adherido más bien a la posición rigorista de Juan de Sto. Tomás (en quien se explica, sin duda, por reacción contra Suárez) y a quien siguieron Conet y Billuart. Mas los Salmanticenses pudieron citar, en pleno acuerdo con su opinión, a otros dos representativos teólogos del campo tomista y beneméritos de la Ciencia Moral, Pedro de Ledesma y J. Martínez del Prado (32).

Por último, la diversa manera de entender el sobrenatural de que hablábamos, no está exenta de consecuencias para ciertas divergencias en el modo de explicar el acto de fe implícita entre la tendencia tomista y la molinista. Notemos que el hombre puede prestar naturalmente un asentimiento de fe racional —«fides acquisita»— a los misterios específicamente cristianos,

(30) *Tract. de fide*, disp. 6, dub. 1, n. 77: «Nam eodem modo, per se loquendo, requiritur pro hoc statu fides explicita Christi ac requiritur Sacramentum Baptismi in re susceptum, sed hoc Sacramentum in re susceptum, est per se loquendo medium necessarium ad salutem, ergo fides explicita Christi... Probatur mai. quia nullus adultorum potest in re suscipere baptismum absque fide explicita Christi, cum huiusmodi Sacramentum sit professio talis fidei».

(31) Lo que es accidental se verifica raras veces. Y en el caso presente, cierto que gracias suficientes en sus mil variadas formas, serán a todos dadas al llegar al uso de razón. Mas esto no equivale a decir que tal gracia puede vencer, y venza de hecho, todos los obstáculos. La gracia eficaz no mueve, de ordinario, sino según las disposiciones buenas que encuentrá. No obra milagros. Y en los más de los infieles será casi imposible sobrepujar todos esos obstáculos. En este sentido ¿qué diferencia entre un niño bautizado y otro infiel! En el cristiano, la gracia eficaz vendrá casi siempre, pues que todo lo encuentra dispuesto, todo coopera a ella. Esto desgraciadamente está muy de acuerdo con los hechos. Mas la teoría, queda a salvo, y con ella, la puerta abierta para la entrada de los gentiles en el Reino de los cielos. Cfr. P. HUGUENY, O. P.: *Le Scandale édifiant d'une Exposition missionnaire*. Rev. Thom. (1933). p. 217-242. 532-567.

(32) PEDRO DE LEDESMA: *Suma de Moral* (castellana), p. 2.^a, tr. 1, c. 2., ed. Salamanca 1621, pág. 11. J. MARTÍNEZ DEL PRADO: *Quaestiones theologiae Moralis*, t. 1. c. 7, q. 4, ed. Compluti 1654, pág. 305 sgs.

por el testimonio de la divina revelación. ¿En qué diferirán este asenso natural a la Trinidad en el hereje, de la fe divina y católica, cuando el motivo en ambos es el mismo? Los molinistas aseguran que no cambia substancialmente el acto en ambos casos. La razón de la distinción está en el principio de donde brotan, sobrenatural en uno y natural en otro.

Mas los Salmanticenses, eco fiel de la escuela en este punto, oponen que actos tan enormemente distanciados, como son la creencia racional y la fe divina, han de llevar consigo diversidad de motivo formal. Y es que el testimonio divino, dicen, es doble: el testimonio de Dios, como Autor de la naturaleza, y el testimonio de Dios sobrenatural, fundamento de un doble asentimiento de fe. Paralelamente «supuesta la revelación de un objeto sobrenatural, el entendimiento pueden asentir a él por su propia capacidad bajo algún motivo natural; en cuyo caso, el objeto sobrenatural sólo materialmente es aprehendido (33). El objeto sobrenatural debe ser conocido formalmente como tal, por luz divina, para ser motivo propio de la fe infusa. No basta el testimonio externo, histórico, de la revelación, que si por su origen y por el contenido que atestigua, es sobrenatural, debe determinar una creencia simplemente racional cuando se hace creíble o es conocido por procedimientos solo históricos y humanos, estando ausente toda gracia interior en el sujeto. El testimonio externo ha de unirse a nuestra mente mediante el testimonio íntimo de la luz sobrenatural, que alumbre y esclarezca la naturaleza superior de los motivos y razones de creer: «testimonium Dei Auctoris supernaturalis» (34).

Y este testimonio interior de revelación actual e inmediata es el verdadero *motivo formal* del asentimiento infuso. Así po-

(33) *Curs. Salmant., Tract. de Gratia*, disp. 3, dub. 3, n. 48-50.

(34) Mientras que Lugo y otros molinistas consideran nada más el motivo formal «sub quo», diciendo que todo asentimiento por la autoridad de Dios es ya, por el mismo hecho, fe y conocimiento sobrenatural, los tomistas parten del objeto formal «quod» para fundar la sobrenaturalidad de la fe. Es la Verdad Primera considerada en sí misma, y a la cual se une inmediatamente el entendimiento por la fe. Por lo tanto, «Veritas prima active revelans», es decir, considerada y alcanzada bajo la luz de la revelación actual, luego inmediata, y por lo mismo, el entendimiento asiente por fe en cuanto está bajo el influjo de la actual revelación de Dios. Y así, esta revelación «pasive sumpta» o en su efecto, es la misma luz infusa de la fe y la que hace, subjetivamente, de motivo o principio de asentir, decía Báñez.

demos mejor comprender cómo la credibilidad objetiva, la proposición exterior de la revelación, puede ser a veces *totalmente suplida* por ilustraciones de orden subjetivo que determinen una credulidad interior, sin que desaparezca el motivo formal de la fe (35). En cambio, la teoría molinista no podrá evitar ciertas dificultades y habrá de buscar soluciones incongruentes para explicar la génesis de esta fe implícita. Oigamos sino a un su representante de la época, el Cardenal Lugo, cuyo tratado de la fe ha ejercido decisiva influencia en la orientación y marcha de la Apologética moderna.

Lugo sigue creyendo en la especificación de los actos sobrenaturales por el solo principio eficiente, rechazando la doctrina contraria de una especificación de la fe basada en la distinción del objeto, y por consiguiente, la idea del doble aspecto formal en Dios, como Autor de la naturaleza y como Autor de la gracia. De suyo sería posible, dice, un acto de caridad que brotara del conocimiento natural de Dios por argumentos racionales; Dios, empero, ha dispuesto no prestar su concurso sobrenatural a ellos, sino sólo al amor producido por el conocimiento de fe (36). De igual modo, no hay diferencia de objeto en el campo de las virtudes morales. «In aliis virtutibus moralibus actus voluntatis naturales et supernaturales habere idem objectum materiale et formale, cognitiones vero praecedentes non habent idem objectum formale: siquidem cognitio supernaturalis novit honestatem virtutis ex revelatione... naturalis autem cognitio attingit eandem honestatem vel ex terminis vel ex aliis argumentis et rationibus» (37).

Mas luego hace una excepción en esa doctrina para el caso de la fe, que le permite refutar la teoría de su hermano en religión Ripalda. Este no había hecho sino seguir la lógica rígida del principio molinista de la especificación. Si los actos se hacen sobrenaturales solamente cambiando el principio que los informa, un conocimiento que propusiera motivos de virtud natural, bajo la acción de gracias elevantes, se trocaría en sobre-

(35) Cfr. P. GARDEIL: *La crédibilité et l'Apologétique*, p. 157 sgs.

(36) JOANN. DE LUGO. *Tract. de Virtute Fidei divinae*, disp. 9. sect. 1. n. 8-18 (ed. Lugduni 1646).

(37) Disp. 12, sect. 3, n. 72.

natural y verdadero sustituto de la fe estricta. Lugo le replica, haciendo valer para este caso el principio de la especificación tomista, que el conocimiento racional en cuestión no podría ser sobrenatural puesto que no ha cambiado de motivo. Aún ilustrado sobrenaturalmente, seguiría siendo asentimiento a ciertas verdades por argumentos racionales, por el testimonio externo de las creaturas (38). De esta fe larga dista enormemente la fe divina o estricta, que se apoya siempre en el *motivo de la revelación*, aunque sea asentimiento de verdades naturales. Y la fe fundada en el testimonio de Dios revelador es indispensable para salvarse.

¿Cómo encontrar tal testimonio de la Palabra divina en el seno de los pueblos gentiles? Es el punto original desarrollado por el teólogo jesuita. Lugo prosigue diciendo que los «turcos, judíos y mahometanos pueden creer con fe divina en un solo Dios Remunerador», con tal de que asientan a estas verdades, no por argumentos filosóficos, sino fundados en la tradición, «*quae traditio processit a vera Ecclesia*». Entonces reciben tales nociones como derivadas de la revelación. Esta derivación es evidente en el monoteísmo judío. También en las sectas mahometanas puede demostrarse el influjo de la Sagrada Escritura. No cabe dudar, por consiguiente, que pueden prestar un asentimiento firmísimo a ese objeto fundamental de la fe. De igual modo, si algunos gentiles vinieron a la fe, debieron tener noticia de Dios único «derivada de la revelación por las Escrituras o por la tradición de sus antepasados». Y es que el conocimiento racional es insuficiente para motivar en ellos un asentimiento tan firme a la verdad sobre el Dios único, que les mueva eficazmente al acto de verdadera contrición. Lugo apela a la experiencia histórica, por la cual, según él, consta que, de cuantos llegaron al conocimiento del verdadero Dios «si algunos usaron de él para ofrecerle un culto religioso, no tuvieron esas nocio-

(38) Ibid. sect. 2, n. 20: «Quia licet haec in sua entitate sit supernaturalis non tamen est cognitio obiecti per aliquod lumen infusum sicut erat scientia Christi sed cognitio ex eodem omnino motivo, et eiusdem obiecti, quod habet cognitio naturalis, a qua solum differt in sua entitate per ordinem ad diversum principium, non tamen in modo tendendi ad obiectum nec explicandi aut repraesentandi illud magis aut clarius aut efficacius quam cognitio naturalis, quia solum repraesentat obiectum quatenus per discursum ex creaturis cognosci potest».

nes por razón filosófica», y, al contrario, cuantos por la filosofía alcanzaron a conocer a Dios, nunca le rindieron piadoso y reverente culto (39).

Es notable la unanimidad con que los Apologistas modernos han seguido la dirección trazada por Lugo, haciendo de estos últimos conceptos por él vertidos, el principal sistema para resolver el problema de la salud de los infieles, el llamado *système des suppléances providentielles* (40). Había que hacer el acceso a la fe estricta—aunque fuera sólo de las verdades, Dios Remunerador—posible a todos aquellos que viven fuera del ámbito de la revelación cristiana. La idea de un Dios Creador, fruto de la investigación racional, no basta. El discurso filosófico no puede producir la fe, asentimiento firmísimo a verdades por Dios reveladas y únicamente porque Dios las ha revelado. ¿De qué fuente beberán los infieles los motivos de credibilidad para este asentimiento por la autoridad divina, de dónde les puede constar que Dios ha hablado al género humano? A esto los Apologistas responden recurriendo a las múltiples sustituciones y como arroyuelos lejanos que derivan del manantial único de la divina revelación. En primer lugar, como ya notaba Lugo, del depósito revelado de la Iglesia Católica y Antiguo Testamento, se beneficiaron otras muchas sectas y religiones, infiltrándose en ellas gérmenes de la verdadera fe. Así las sectas heréticas y el mismo Mahometismo conservan suficiente caudal de elementos revelados, aunque mezclados con otros falsos, para servir de materia a un asentimiento a las verdades de necesidad de medio. Más aún; por igual vía tienen entrada todos los gentiles a la justificación por la fe. Esto merced a la idea insinuada por Lugo y desarrollada ampliamente por estos autores, de que se encuentran vestigios de la *revelación primitiva* diseminados por todos los cultos religiosos de la humanidad, aún idolátricos. En efecto, todos estos cultos y ritos paganos llevan el carácter de instituciones positivas, a las que se les atribuye un origen miste-

(39) Ibid. sect. 3. n. 49-50: «Notitia vero illa de Deo uno quam ex traditione philosophica assequebantur, numquam fuit in ipsis adeo efficax ut firmísimo assensu et super omnia assentirent illi conclusioni (Deo vero).»

(40) Puede verse sobre ello al P. HARENT, D. T. C. VII, col. 1912 sgs. CAPE-RAN: *Le problème du salut* (Ess. hist.), p. 456 sgs.

rioso y divino. Los gentiles creen, pues, que las verdades y ritos de sus religiones, remontándose a una tradición perdida en la lejanía de los siglos, han sido establecidos, en último término, por la autoridad divina. ¿No podrán, por consiguiente, en cuanto a las nociones rectas que conservan acerca del Ser supremo, de la inmortalidad del alma y una remuneración en la otra vida, suministrar los elementos de fe suficientes a esas almas, iluminadas por la gracia?

La teoría precedente aparece en plena pujanza con el Tradicionalismo teológico del pasado siglo, que la ha desarrollado ampliamente con derivaciones hacia la herejía. El *Ensayo sobre la indiferencia* de Lamennais ensalzaba con pomposos ditirambos esa tradición de la humanidad que difundía los dogmas fundamentales de la revelación primitiva en todas las edades y en todos los pueblos, conservándose así, a pesar de todos los errores, y manteniéndose en todas las religiones paganas, la savia divina de las verdades necesarias para la salud eterna. Mas sus exageraciones le llevaban al funesto error de la indiferencia en materia de religiones, dando por suficientes cualquier género de creencias positivas, y a identificar la revelación divina con la razón general o el sentimiento común de los hombres. No obstante, los Apologistas ortodoxos participaron, en mayor o menor escala, de estas ideas. Unos en tonos aún muy subidos, como *Hettinger*, quien habla de la luz del Verbo y la creencia en un Redentor difundida por todas las tradiciones del paganismó, «vehículos de la verdadera fe», o de «la semilla del Verbo divino que ha sido arrojada desde un principio en el campo de la humanidad», y que los paganos «que han vivido conforme a este Verbo han sido ya cristianos» (41). Siguieron otros, aunque en tonos más moderados, reconociendo igual valor a las tradiciones de los pueblos. *De Broglie* veía restos de la revelación primera en las instituciones de los sacrificios y otros ritos

(41) HETTINGER: *Apologia del Cristianismo*, t. II, conf. 40 (trad. esp.), Madrid, 1875, p. 608 sgs. Mas la posición de Hettinger es esencialmente distinta de la del Tradicionalismo y en ciertos puntos más recta que la de otros posteriores. Admite igual valor de preparación para la fe, en la revelación natural de Dios por la voz de la conciencia y por el espectáculo de las creaturas. Sin embargo, es necesaria una fe estricta fundada en un motivo sobrenatural y en la gracia interior. Esa manifestación exterior de la palabra de Dios de nada valdría sin la iluminación interior de la gracia (p. 610).

referentes al culto. Estos no pueden brotar de la simple religión natural si no ostentan señales manifiestas de institución positiva y divina (42). *Bainvel* afirmaba que un mahometano podía encontrar, en su propia religión, elementos y motivos de credibilidad suficientes para fundar el acto de fe sobrenatural (43). Así también Mgr. d'Hulst, etc.

Mas fué sobre todo *Vacant* quien, con alusiones repetidas a Lugo, se ha esforzado en desarrollar este sistema de la influencia supletoria de la revelación primitiva, presentándolo como el medio más común de suministrar a los infieles los motivos para un acto de fe saludable (44). Los cultos y religiones, sea del paganismo helénico, o budistas, persas, etc., llevan el sello de instituciones positivas establecidas por la divinidad. No son producto del genio humano ni pueden explicarse por la pura religión natural. «La religión natural no ha sido profesada por ningún pueblo; no se encuentra en el mundo sino religiones positivas». Las verdades acerca de un Ser Supremo, creador del mundo, y de la vida futura, dice, no sin marcados resabios de tradicionalismo, no han podido ser conquista de la razón natural fundada con argumentos filosóficos, como creen los racionalistas, sino que su primer conocimiento le ha venido al mundo de la revelación primitiva, conservada por los canales de la tradición (n. 688). Las aspiraciones de la naturaleza humana no pueden crearlas; sólo contribuyen a su conservación, guardando el recuerdo de ellas. ¿No podrá, pues, el infiel bajo la inspiración de la gracia que le ayude a discernir los elementos auténticamente revelados de los groseros errores contenidos en esas falsas religiones, prestar un asentimiento firme a los primeros, por el tes-

(42) Más tarde evoluciona en su teoría, atribuyendo la semejanza de tradiciones de los pueblos a la unidad de naturaleza humana y de instinto religioso. No faltan en el texto en que se concede igual papel al testimonio de la conciencia y a las tradiciones religiosas, en la génesis de la fe: *Problèmes et conclusions de l'Histoire des Religions*, Paris 1886, p. 375: «Ainsi, avec la bonne foi, qui est toujours possible, et par l'effet de la grâce, qui n'est refusé à personne, une lumière imparfaite, telle qu'elle peut exister par l'effet des anciennes traditions ou du témoignage de la conscience en dehors des limites de la vraie religion, peut tenir lieu de la lumière totale».

(43) J. V. BAINVEL: *De vera religione et Apologetica*, Paris 1914. Append.: *Le problème Apologétique*, p. 249 sqq.

(44) J. M. VACANT: *Etudes Théologiques sur les Constitutions du conc. du Vatican*, vol. 2, art. 114 n. 678-700, Paris 1895, p. 136 sqq.

timonio de la tradición, que últimamente se refunde en el testimonio de la palabra divina?

Pero nosotros nunca hemos podido creer en la rectitud de esta explicación teológica, ni podría encontrarse apoyo alguno para ella en Sto. Tomás o en los tomistas aquí historiados. Se funda únicamente en el extrinsecismo de Lugo, el cual, rechazada la idea de la sobrenaturalidad en el conocimiento del motivo de la fe y de la divina revelación, ha debido acogerse a esta mera apariencia de revelación extrínseca y de testimonio divino. Es bien extraño invocar la autoridad divina como testigo del carácter revelado del Mahometismo. Y sería también totalmente inadmisible tomar globalmente las religiones paganas, con todas sus fábulas y absurdas mitologías, como de institución divina, por el sólo hecho de conservar en ellas algunas nociones rectas sobre la divinidad y su culto.

Podrá objetarse que no es ese el sentido de la explicación, ya que el asentimiento que se supone en ese infiel, no recae indistintamente sobre todas las tradiciones de su falsa religión, sino sobre los elementos sanos y conformes al verdadero concepto de la divinidad, como la unidad, la trascendencia de Dios, etcétera. Que la moción e interiores ilustraciones de la gracia obran el efecto de discernimiento, impulsando suavemente la conciencia recta a escoger de entre los falsos dogmas, y creer solamente en aquellos que revelan un concepto puro del Ser divino.

Así es, sin duda, pero ya entonces toda la cuestión se reduce a la iluminación de la gracia, lo que nosotros también decimos. Esa alma infiel, llevada a la fe bajo la acción de la gracia, asentirá a lo que hay de verdad en su religión, dejando lo falso, únicamente por la inspiración interna, por esa disposición subjetiva de orden afectivo, no por el testimonio de una tradición religiosa que *atestigua igualmente* lo verdadero y lo falso. El motivo propio de su fe descansa en la luz infusa, no en esa vana ficción de autoridad que se dice encontrar en todas las religiones, en virtud de la revelación primera conservada por tradición (45).

(45) La objeción ya la había previsto Vacant: «On nous dira peut-être, qu'après avoir écarté pour la généralité des cas, la solution des révélations personnelles, nous la ramoenons sous un austre nom, en l'appellant grâce de Dieu», n. 697. Ciertamente, si no a una revelación de primer orden, sí al menos a una

No faltan otros autores que rechazan expresamente tales tentativas de solución. Citemos nada más el testimonio del Cardenal Franzelin, quien, después de exponer la doctrina de Lugo, dice así: «Parece, no obstante, más probable, sobre todo tratándose de infieles educados en la idolatría, que Dios... deba suplir totalmente la falta de proposición exterior por una ilustración interna, como enseña Sto. Tomás y otros teólogos antiguos, que no invocar la ayuda de esa tradición universal, tan incierta, como suficiente motivo de credibilidad» (46). No posee, pues, ningún género de autoridad divina cualquier otra secta fuera de la Iglesia, y mucho menos las religiones del paganismo, para fundar suficientes motivos de credibilidad. Sólo a la Iglesia Católica ha sido dado este privilegio de proponer auténticamente la Palabra revelada. «A ella se refieren... y de ella manan... todos los motivos de credibilidad. Nunca esta proposición de la verdad divina se hará ni puede hacerse por sectas... separadas de la Iglesia, de las que vale la grave condenación del Apóstol, que detentan la verdad de Dios en la injusticia». Fuera de la Iglesia, cuantos hayan de ser justificados y salvados por la fe en Dios Remunerador, necesitan de especiales iluminaciones divinas, las cuales gracias «tienen un campo de acción más amplio que la Iglesia visible» (47).

Cabe todavía oponer otro recurso con Capéran, partidario de esta teoría de Vacant: Aun concediendo a Franzelin que ningún influjo de la revelación se conserve ya en las religiones del paganismo, quedará, no obstante, en ellas «el carácter general de religión positiva», suficiente para creer sobrenaturalmente por la autoridad divina. El único caso que se resiste a esta explicación, es aquel hipotético de los antiguos de un salvaje educado en los bosques, apartado de todo consorcio y sociedad humana, y que «debería crearse su propia religión», en cuya hipótesis necesitaba «una revelación estricta, formal e inmediata» para salvarse. En los demás casos, basta la simple inspiración que re-

ilustración intelectual suficiente como motivo de la fe equivalen esas «puissantes inspirations de la grâce».

(46) J. P. FRANZELIN: *Tractatus de div. traditione et Scriptura*, Romae 1875, p. 692. Existe, pues, cierta discrepancia entre Sto. Tomás y su escuela, y esta teoría de los Apologistas.

(47) FRANZELIN: *Theses de Ecclesia Christi*, Romae 1887, p. 427.

caiga sobre la percepción confusa de alguna manifestación hecha por Dios a los hombres.

De nuevo ha de observarse a esto, que se funda en la persuasión tan arraigada, de que el motivo de la fe se ha de fundar absolutamente en una «revelación de primer orden», sea mediata o inmediata, revelación que lleva aneja la aprehensión sobrenatural de nuevas verdades. Por tal razón se niega todo valor de preparación a la fe, aún bajo el influjo de la gracia, a los datos y verdades adquiridas por luz natural. Es, según ellos, exigencia absoluta, que deban recibirse por vía de autoridad y de tradición, pues quitado al conocimiento de Dios su carácter de verdad testificada, no hay creencia ni fe. De ahí sus concesiones más o menos vedadas al Tradicionalismo. ¿Es verdad que no son suficientes la razón natural ni el asentimiento religioso de los hombres para explicar esas formas y variedades de religión positiva, en las que el hombre concreta su necesidad de rendir culto a la Divinidad?

Contrariamente a esto, Sto. Tomás y los antiguos no conocían otra preparación a la fe, en el caso de los infieles, que la contenida en las palabras por ellos tantas veces repetidas: «*Si ductum rationis naturalis sequatur, si bene exerceat sua naturalia*», supuestos, como es lógico, los auxilios remotos sobrenaturales. Era también común sentir de los tomistas posteriores, que una inspiración de la gracia con rectas nociones naturales sobre Dios Remunerador, eran suficientes para llevar al pagano a la fe. Por ello mismo creyeron no era necesario imponer el conocimiento de los misterios específicamente cristianos—Trinidad y Encarnación—que exigiría verdadera aprehensión sobrenatural o revelación de primer orden, y convertiría en estrictamente milagroso el proceso de justificación de un infiel. Y en verdad que hubieran reputado como positivamente nocivas a esa conversión, las concepciones religiosas del paganismo tan adulteradas por sus absurdas mitologías (49).

(49) Existe también un documento de Pío IX, en que no se habla de otros medios supletorios para llevar a los infieles a la fe, que el recto cumplimiento de la ley natural y la operación de la divina gracia: «*Notum nobis vobisque est, eos qui invincibili circa sanctissimam nostram religionem ignorantia laborant, quique naturalem legem eiusque praecepta in omnium cordibus a Deo*

Mas aunque no las creamos nocivas, sino concedamos de buen grado a los Apologistas modernos que tales formas de religión positiva, sobre todo aquellas de las que nos dice la Historia de las Religiones que conservan un concepto puro y elevado de la Divinidad, contribuyen más poderosamente a preparar a la verdadera fe que la razón natural abandonada a sus propias fuerzas (sabido es, en efecto, cuán fácilmente la educación de los padres informa la conciencia del niño en sus sentimientos religiosos para con Dios), mas en todo ello debe mirarse al igual que en el conocimiento racional, la primera fase o recepción material de las verdades a creer, y no fundar en tan deleznable arena el motivo propio de la fe. Sabemos que entonces, como nos dice Sto. Tomás, aunque falte el testimonio externo de Dios por sus predicadores y su Iglesia, no faltará el testimonio interno, por el que Dios habla e instruye secretamente los corazones rectos que busquen la luz (In Joann. Evang. C. V, v, 36 et c. V, ver. 45).

Sean hechos estos reparos, sin querer para nada restar valor a las demás doctrinas de los Apologistas, que tan nobles esfuerzos han hecho en pro del mayor esclarecimiento de estos oscuros problemas.

Fr. Teófilo URDÁNOZ, O P.

ins culpa sedulo servantes ac Deo obedire parati, honestam rectamque vitam agunt, possee divinae lucis et gratiae operante virtute, aeternam consequi vitam. Dent. 1677.

BIBLIOGRAFIA

MARIAS, Julián: *Historia de la Filosofía*. Prólogo de X. Zubiri.—413 páginas., 20 ptas.—Revista de Occidente, Bárbara de Braganza, 12. Madrid.

La escasez que en España padecemos de libros originales de filosofía hace que hayamos de acoger con interés y con simpatía todo estudio o trabajo que se proponga contribuir a remediar. La Editorial «Revista de Occidente»—cuya anterior orientación doctrinal puede discutirse, pero a la que tenemos que agradecer numerosas publicaciones que han contribuido a difundir el conocimiento de las figuras más representativas del pensamiento moderno—acaba de editar una *Historia de la Filosofía*, debida a la pluma de un joven escritor que con ella hace sus primeras lides en la Filosofía. Hemos leído el libro con verdadero interés, y aunque ciertamente no sea la obra de envergadura que en España necesitamos, no hemos de regatear elogios a las buenas cualidades que reúne, y que, dada la juventud del autor permiten fundar optimistas esperanzas de que algún día se convierta este ensayo en un estudio más serio y completo de esta difícil y complicada disciplina.

Es imposible exigir a una obra que, a pesar de sus reducidas dimensiones, abarca toda la historia de la Filosofía, el rigor expositivo y los pormenores propios de las monografías. Es el gran inconveniente en obras de esta naturaleza, en que la limitación calculada del espacio determina casi inevitablemente la superficialidad en la exposición de doctrinas de suyo difíciles y con frecuencia sumamente complicadas, en las que más que a la visión brillante de conjunto hay que atender a captar el matiz, la distinción, el aspecto sutil que constituye y caracteriza su fisonomía.

Sin embargo, el autor se ha esforzado por exponer con la posible claridad los distintos sistemas, si bien esta claridad en ocasiones sea tal vez excesiva, debido a que se soslayan aspectos de los problemas que un estudio más profundo no podría sintetizar en una visión tan simplista.

Otra buena cualidad de esta historia es que el autor ha procurado hacer resaltar las conexiones de unos sistemas con otros, esforzándose por relacionarlos entre sí, y establecer la filiación, inmediata o remota, de cada uno rea-

pecto de los anteriores. Con este procedimiento, la Historia de la Filosofía deja de ser un mosaico abigarrado, o un catálogo inconexo de doctrinas dispares y casi siempre contradictorias, o, lo que es peor todavía, un rompecabezas en que se entrechocan las opiniones de los filósofos, y que determina casi inevitablemente en el lector un estado de escepticismo total. Por el contrario, el autor ha procurado hacer aparecer la historia de la Filosofía como una línea ininterrumpida de pensamiento en continuo desarrollo desde el principio hasta nuestros días.

La idea es excelente, y es la tendencia que prevalece en las mejores historias aparecidas en los últimos años. Pero está abierta a un peligro, del que tal vez no se ha librado por completo el Sr. Marias. Es el peligro de una noción de la filosofía y de la verdad más que medianamente impregnada de relativismo, considerando como cosas inseparables la Filosofía y su Historia (páginas 24 y 25). Ciertamente es que ningún sistema ha realizado hasta ahora el ideal de una representación absoluta y exhaustiva de la Verdad. La razón de ser de los innumerables sistemas aparecidos a lo largo de los siglos estriba precisamente en la limitación radical de nuestras facultades cognoscitivas, que no nos permiten intuir totalmente la realidad en la casi infinita complejidad de sus matices. La verdad no es más que una, y una debería ser la Filosofía, que a ella tiende como a su objeto. El hecho de la multiplicidad de sistemas—respuestas intentadas por los filósofos a unos mismos problemas vitales y eternos—proviene de nuestra limitación y de las condiciones ideológicas, históricas, sociales, así como de la idiosincrasia particular de cada hombre filósofo. Pero lejos de representar cada sistema un aspecto o una parte de la verdad total, desgraciadamente la mayoría de ellos significan desviaciones erróneas del camino recto y único de la Verdad. Por lo tanto, la verdad de un sistema filosófico no depende necesariamente de todos los anteriores, ni está tampoco condicionada por todos los que le hagan de seguir (pág. 24). La verdad de cada sistema está condicionada solamente por su adecuación o inadecuación a la *realidad*, que es el único objeto de toda filosofía verdadera. Por esto la verdad de la filosofía no se encuentra en el conjunto sucesivo de sistemas, ya que muchos de ellos son absolutamente falsos—aunque contengan algunas verdades parciales—, esto es, inadecuados a la Verdad ontológica, y de la suma de muchos errores no puede jamás resultar una verdad. En vez de poder considerar los distintos sistemas filosóficos como «momentos superados», según una concepción impregnada de hegelianismo—aún prescindiendo de una rigurosa sucesión cronológica—, del hecho mismo de su diversidad se desprende una elocuente lección de que la historia del pensamiento humano dista mucho de parecerse a una línea recta, teniendo que atravesar con desgraciada frecuencia

por largos periodos de desviaciones y de oscuridad, en que la verdad parece obstinada en ocultarse.

A este concepto relativista de la verdad responde sin duda la afirmación, diversas veces repetida (págs. 191, 197, 355), de que la filosofía moderna es la verdadera continuación de la auténtica filosofía medieval. Para poderle dar un sentido admisible habría que matizarla no poco, y aún así difícilmente se la podría entender, a no ser tomando la palabra «medieval» en su aspecto cronológico, esto es, sin distinguir las diferentes corrientes de pensamiento que en ella se desarrollan. La Filosofía moderna, a partir del fenomenismo racionalista de Descartes, así como más directamente el empirismo inglés, tiene su fuente más fecunda en el nominalismo del siglo XIV, y en la aparición del método fenomenista de la ciencia moderna, pudiéndose pasar casi por alto el episodio del humanismo renacentista, que, fuera de la exaltación del concepto antropocentrista del Universo, no ofrece demasiada importancia ideológica para la historia de la Filosofía. Esto equivale a reconocer la tesis, que va siendo generalmente admitida, de que las raíces más hondas de la Filosofía moderna hay que buscarlas, no en el Renacimiento, sino en el Nominalismo, en el cual se encuentran expresas, no sólo la actitud ante la realidad, característica de la filosofía moderna, sino la mayor parte de sus tesis fundamentales.

Pero el nominalismo—fenómeno no bien estudiado todavía—lejos de ser la continuación de la gran línea de la escolástica medieval, personificada en la gigantesca síntesis doctrinal del tomismo, que es el monumento ideológico más característico de la Edad Media, marca, por el contrario, una profundísima desviación que determinó el agotamiento y la decadencia vertical de la escolástica. Un estudio profundo podría demostrar su entronque con la corriente pseudo-agustiniana y neoplatonizante que atraviesa toda la Edad Media y contra la cual hubo de luchar bravamente Santo Tomás de Aquino, sin lograrla vencer definitivamente, ya que a su muerte rebrota con fuerza renovada. Pero no puede haber antítesis más perfecta que entre la metafísica tomista, basada en el Ser, y la filosofía nominalista, que significa la negación de toda metafísica y de toda ciencia, al reducir a «nombres» los universales. Y no menos difícil sería hallar un criterio de coincidencia para armonizar la filosofía tomista con el fenomenismo racionalista cartesiano, basado en la noción de la «idea» como realidad. Dice J. Marias: «...la continuación viva y filosófica de la Escolástica no se encuentra tanto en los presuntos neoescolasticismos como en la filosofía moderna. Descartes y Leibniz, están en la línea de San Agustín, San Anselmo, Santo Tomás, Escoto, Ockam y Eckhardt... (pág. 355). Para

poder admitir de alguna manera estas afirmaciones habría que someterlas a un complicado proceso de distinción, pues en ellas se involucran las tres grandes corrientes de pensamiento que atraviesan toda la Edad Media, no sólo como distintas, sino hasta con oposición bien pronunciada: agustinianismo, pseudo-areopagismo y aristotelismo, así como las tres grandes síntesis escolásticas del siglo XIII: bonaventurismo, tomismo y escotismo. La continuación existente entre la filosofía moderna y la medieval no puede afirmarse indistintamente como si ésta constituyese un bloque compacto indiferenciado e invertido, ni tampoco como una continuidad orgánica de desarrollo de sus principios fundamentales, sino solamente en el sentido concreto que acabamos de indicar; lo cual más que una continuación de la línea legítima de la escolástica medieval significa una desviación, muy fecunda ciertamente, pero cuyos resultados no podemos sostener que hayan sido siempre beneficiosos para la filosofía.

Otro sentido podría tener esta afirmación: y es que con Descartes, después de los dos siglos de superficialidad y de diletantismo del Renacimiento, reaparece en Europa la Filosofía de gran estilo. Pero aun así no se puede pasar por alto el hecho de la oposición de los escolásticos de los siglos XVI y XVII, los cuales no se limitaron a ser meros repetidores, sino que precisaron profundamente numerosos conceptos y desarrollaron aspectos muy interesantes de la filosofía. En la actitud de los escolásticos de esos siglos no se puede negar que hubo una lamentable incompreensión por lo que se refiere a las ciencias físicas, que entonces comenzaban a aparecer, pero no se puede afirmar lo mismo respecto de la nascente filosofía moderna, en la que veían algo que tal vez no acertaron bien a definir, pero que los resultados posteriores han venido a confirmar bien claramente.

Hay en el libro afirmaciones que necesitarían un poco de explicación, y aún corrección. Por ejemplo: «La Lógica no es otra cosa que Metafísica» (pág. 90). A esto tienden algunas corrientes de la filosofía actual, pero en la filosofía escolástica, si bien coinciden por hallarse ambas ciencias en el último grado de abstracción, pero se distinguen real y específicamente por su objeto formal, que en la Lógica es el ente de razón y en la Metafísica el ente en cuanto tal. Asimismo en todo el párrafo que sigue no estaría de más expresar la distinción implícita entre verdad ontológica—la del ser de las cosas—relación al entendimiento divino—, y verdad lógica: la adecuación del entendimiento al ser de las cosas. Así se evitaría la confusión que implican frases como estas: «El hombre es el animal que tiene *logos*, es, por tanto, el órgano de la verdad. Es el ente en el cual transcurre la verdad de las cosas, el que las descubre y po-

ne en su verdad» (pág. 90). «Hay una esencial relación entre el ser y el hombre que lo sabe y lo dice» (ib.). Son frases que, seguramente a pesar de la intención del autor, llevan implícita una marcada tendencia al idealismo.

Igualmente es inexacta la siguiente afirmación: «Se ha vuelto a ver con claridad que la Filosofía es metafísica y no otra cosa» (pág. 296). La Metafísica es nada más que una parte, si bien la más alta de la Filosofía. Pero además de la consideración del ser *en cuanto ser*, hay en la Filosofía otros muchos modos de estudiar la realidad, que determinan su distinción en diversas ramas de ciencias específicamente diversas.

En el valor de la exposición de los distintos sistemas hay notables diferencias. Es acertada la de la filosofía presocrática—si bien con amplias lagunas que reputamos voluntarias—en torno a la antinomia de lo uno y de lo múltiple, magno problema que se plantea en forma aguda casi en el nacimiento de la filosofía griega, y que pudo haber significado su muerte en su misma cuna. El problema aparece con toda su gravedad en Parménides, y en torno a él giran las filosofías de Heráclito, de los Pitagóricos, de los atomistas, hasta hallar su solución en la teoría genial del acto y la potencia de Aristóteles. Es la misma cuestión que se agita en la «presunta» (pág. 29) filosofía india, y que si bien los pensadores indios no lograron resolverla, pero no por ello muchos de sus «darsanas» dejan de tener una alta calidad filosófica.

La exposición del Neoplatonismo es demasiado rápida y superficial. Son demasiado poco las tres páginas que se le consagran para determinar con claridad la fisonomía de un episodio tan complejo y cuya influencia se prolonga hasta nuestros mismos días.

La de la filosofía medieval es discreta, haciendo justicia a su gran riqueza de contenido doctrinal y al valor de sus grandes representantes.

Asimismo el Renacimiento está juzgado con justeza y precisión, reduciendo a sus verdaderos límites el mérito real de esos dos siglos turbulentos.

La mayor parte del volumen se consagra a la Filosofía moderna, en la que el autor demuestra hallarse más especialmente documentado. Sin embargo, en algunos de los sistemas fundamentales, como el de Descartes, el de Kant y el de Hegel, sería de desear un poco más de precisión.

Tratándose de una Historia de la Filosofía escrita por un español extraña que no se dé alguna mayor importancia a nuestros filósofos nacionales. Fuera de Raymundo Lulio y de algunos escolásticos del siglo XVI, a quienes se dedican algunas líneas, se menciona de pasada a Donoso Cortés y a Balmes, sin aludir siquiera al P. Ceferino González y a otros varios que por lo menos tienen un valor igual al de pensadores extranjeros a quienes se consagran largos

párrafos. Asimismo es inexplicable no hallar ni siquiera mención del brillante movimiento de renovación neoescolástica, en el que, en contra del sentir del autor, hemos de ver con bastante más razón que en las filosofías de Husserl, Scheler y Heidegger, el legítimo y fecundo retorno a la verdadera filosofía griega y escolástica. Es demasiado importante este movimiento, por sus representantes y por sus numerosas y excelentes publicaciones, para que pueda pasársele en silencio.

Debe ser una errata la atribución que en la página 207 se hace a Huyghens de la teoría corpuscular de la luz, pues él fué quien, en contra de Newton, defendió la hipótesis ondulatoria.

Se nota en el libro una ausencia absoluta de indicaciones bibliográficas. Ciertamente es que en no pocos libros modernos la bibliografía se convierte en un complicado andamiaje que oculta a veces casi por completo la línea del pensamiento del autor. Pero tratándose de historia de la Filosofía, en que con frecuencia las doctrinas y los hechos están tan abiertos a la discusión y a la varia interpretación, puede tener visos de arbitrariedad el adoptar una posición determinada sin indicar siquiera el estado de la controversia. En la exposición de los filósofos y de los sistemas se trasluce una copiosa lectura, y hasta en no pocos casos se podría señalar la obra fundamental que han servido de base para la exposición. Pero una indicación, aunque sea ligera, de las fuentes más autorizadas, es muchas veces indispensable para la orientación del lector y también para guía de los que deseen ampliar un poco más el contenido del texto.

En el prólogo que el Profesor Zubiri ha puesto a la obra de su discípulo, esboza ligeramente la cuestión del objeto de la Filosofía. Tal vez no hayamos interpretado exactamente su pensamiento, pero de su lectura resulta difícil substraerse a una cierta impresión de oscuridad y de confusión en el planteo del problema. Toca Zubiri la vieja cuestión, agudizada por Kant, del sentido en que puede tomarse la Filosofía como ciencia, y tan sutilmente analiza el objeto propio de la Filosofía, que casi casi llegamos a verlo desaparecer. Muy bien dice que en «definitiva la objeción contra la Filosofía procede de una cierta concepción de la ciencia que sin previa discusión pretende aplicarse unívocamente a todo saber estricto y riguroso». La palabra «ciencia», referida a nuestro hábito intelectual, es un término análogo, que comprende muchos modos genéricos y específicamente diversos de conocer, y que por lo tanto es necesario distinguir cuidadosamente para no incurrir en equivocaciones lamentables. Pero no nos convence la contraposición, tan de moda desde el siglo pasado, entre saber científico y saber filosófico, o entre «ciencia» y «filosofía», distinción de neto abolengo cartesiano y que a tantas confusiones ha da-

do lugar. Los antiguos escolásticos no distinguían más que dos órdenes de ciencia: *teológico*, o sea ciencia natural, pero a la luz de los principios propios de la razón humana en cuanto tal. Y dentro de este último saber distinguían diversos géneros, según el grado de elevación abstractiva de la materia; y distintas especies dentro de cada grado según la modalidad característica con que cada ciencia considera la realidad. No es legítima la contraposición entre «ciencias» y «filosofía», ni por razón de la certeza, como pretende Kant, ya que en la Filosofía como en las ciencias hay muy diversos grados de ella baste aludir a la crisis actual de la Física atómica—; ni por razón de su objeto material, que puede ser y de hecho en parte lo es, común a las dos; ni por razón de su método, que en cuanto tal es algo extrínseco e instrumental—si bien deba ser determinado por la misma realidad—y que no basta para determinar modos diversos de saber. Más profundo es el criterio escolástico de distinción, a base de los objetos formales *quod* y *quo*, doctrina inapreciable, que, desgraciadamente, no se conoce como merece.

Contraoponer los objetos de la «ciencia» al de la «filosofía», tomando el de ésta como un todo unívoco, es introducir una confusión desconcertante en el fondo del problema. El único objeto común de la filosofía, como de toda ciencia en general, es la Verdad, la cual podemos considerar como el Summum Analogatum a que las distintas ramas del saber aspiran con matices y procedimientos diversos. Y este objeto, o mejor dicho, estos objetos diversos, no son algo «problemático» y «fugitivo», «evanescente», como dice Zubiri, sino algo muy real, que «está ahí», para emplear una expresión suya, exactamente lo mismo que el objeto de las ciencias físicas. El objeto material sobre que versan las distintas partes de la Filosofía es algo perfectamente *real*, no imaginario, ni evanescente, ni ideal. La Cosmología estudia los *corpos sensibles*, el «ente móvil», la Psicología el *alma*, la Ética el *valor moral de las acciones humanas*, la Metafísica el *ser en cuanto tal*. De suerte que la Filosofía no necesita crear ni elaborar su propio objeto como pretende el idealismo y el criticismo kantiano, ya que este objeto es materialmente, en parte por lo menos, el mismo que estudian las ciencias físicas. La diferencia que existe entre unas y otras no es, como parece sugerir Zubiri, de orden ontológico, sino lógico, mental, subjetivo, por razón del grado de elevación sobre la materia y el matiz específico que en esos objetos consideran. Dicho de otra manera, no es el objeto material en cuanto tal lo que fundamenta la diversidad de nuestros hábitos intelectuales—ciencias—sino la manera de considerarlo. Lo que equivale a decir que la diversidad de las ciencias no es objetiva, sino subjetiva; no se refiere al objeto, sino al sujeto, según la distinta manera que éste tiene ante la realidad.

La confusión que Zubiri cree hallar en esta cuestión se resuelve fácilmente, no acudiendo a la «reflexión»—que puede ser un método, un procedimiento, pero nunca un objeto, y menos un objeto análogo capaz de diversificar las distintas ramas de la filosofía—sino en virtud de la distinción entre objeto material, formal *quo* y formal *quod*, clásica en la filosofía escolástica. Aplicando esta distinción se puede deshacer el equívoco, que late en el siguiente párrafo: «Mientras que la ciencia es un conocimiento que estudia un objeto que está ahí, la filosofía, por tratar de un objeto que por su propia índole huye, que es evanescente, será un conocimiento que necesita perseguir a su objeto, y retenerlo ante la mirada humana, conquistarlo. La filosofía no consiste sino en la constitución activa de su propio objeto, en la puesta en marcha de la reflexión» (pág. 16). Esto parece sonar que el objeto de la «ciencia» es real, mientras que el de la filosofía es *creado* por el sujeto («constitución activa»), y que por lo tanto no tiene más que un valor mental, subjetivo, ideal. Si esto fuera así, la filosofía no tendría otra salida que la de perderse por los laberintos infinitos del idealismo, cayendo en el subjetivismo completo.

Esta interpretación nuestra parece confirmarse por otra frase de Zubiri, cuyo sentido confesamos no acertar a ver con claridad. Siguiendo la contraposición entre «ciencia» y «filosofía», escribe: «Si toda ciencia versa sobre un objeto real, ficticio o ideal, el objeto de la filosofía no es real, ni ficticio ni ideal: es otra cosa, tan otra que no es cosa» (pág. 15). Repetimos la distinción antes indicada: el objeto material de la filosofía son las cosas reales, lo mismo que el de las ciencias físicas. El *alma* que estudia el psicólogo, como los *cuerpos* que estudia el cosmólogo, como las *acciones* morales cuyo valor analiza el moralista, son cosas reales. Lo que no es cosa sería el modo de estudiarlas. Pero de no aplicar una distinción tan sencilla se puede seguir una lamentable confusión, cuyo resultado inevitable es el de confinar la filosofía en el reino de las fantasmagorías y de los puros juegos de palabras.

La frase de Aristóteles que cita en la página 17, en que dice que «la filosofía considera las cosas *en cuanto son*» (ἡ ἐστίν), se refiere en concreto y exclusivamente a la Metafísica, cuyo objeto es el ser en cuanto ser, estudiado a la luz del grado supremo de abstracción, pero no a la filosofía en general, en la cual se dan muchos objetos formales genérica y específicamente distintos.

Hay mucho oro viejo en las rancias doctrinas de los antiguos escolásticos, para que al tratar problemas tan fundamentales, de los que depende la recta comprensión de los límites y de los procedimientos propios de cada ciencia, tengamos que ir a mendigar teorías confusas y de no mucho fundamento en autores modernos demasiado pagados de la novedad.

FR. GUILLERMO FRAILE, O. P.

Inscripciones cristianas de la España romana y visigótica, por el Dr. J. Vives, Pbro. Fasc. 1.º. Biblioteca Balmes, serie II, vol. XVI. Barcelona, 1941

Dentro de las disciplinas arqueológicas, el estudio de las inscripciones y en particular de las inscripciones cristianas ha contado con pocos cultivadores. Materia árida y de modestos resultados, no está al alcance de los que sueñan con éxitos fáciles, por resistírseles toda labor que implica tenacidad y esfuerzo.

Hasta el presente, sobre las inscripciones cristianas de España había dos trabajos de conjunto, el clásico de Hübner y el de Diehl; pero ninguno de ellos llena las exigencias de la crítica moderna. El primero, por la precipitación con que fué compuesto y la consiguiente multitud de errores y de erratas que en él se han deslizado, aparte del desacierto con que se disponen las inscripciones contenidas en el volumen de *Suplemento*, y el de Diehl, «por ser más bien una selección de las inscripciones más completas y también por haber seguido no pocas lecturas equivocadas de Hübner». La obra del doctor Vives viene, pues, a llenar un vacío de nuestra literatura histórica. Y aunque profanos para poder precisar el mérito de estas producciones en lo que tienen de técnica, debemos reconocer que en ella resalta principalmente la calidad del trabajo, el esmero y escrupulosidad de las reproducciones, junto con lo completo de las referencias.

A la colección de Hübner añade unas 200 inscripciones dadas a conocer después de 1900, y de las que Diehl sólo recoge unas cuarenta. La distribución, en lo que este libro implica también un notable progreso, va hecha en dos grandes grupos, de inscripciones sepulcrales y no sepulcrales. Y dentro de cada grupo se ordenan según las diferencias regionales y de destino, teniendo además presente la cronología.

En su segundo fascículo, que no tardará en salir a luz, se incluirán cuestiones particulares, índices general e histórico, bibliografía e ilustraciones.

FR. V. B. DE H.

Los Jesuitas en Menéndez Pelayo, por Miguel Cascón, S. J. Prólogo de Enrique Sánchez Reyes, director de la Biblioteca Menéndez Pelayo. Librería Santarén, Valladolid. En cuarto mayor, 616 páginas. Precio, 30 pts.

En este libro intenta su autor reflejar la idea que tenía Menéndez Pelayo de la Compañía y de muchos de sus escritores. Para ello ha recogido en torno

a ciertos temas lo que el insigne maestro fué estampando en sus variados escritos, reproduciéndolo textualmente hasta formar con ello este voluminoso tomo. Los temas son los siguientes: San Ignacio y la Compañía de Jesús. Contrarreforma, Escolasticismo. Magia y ocultismo, Humanismo, Ascética y mística, Didáctica, Historiografía, Estudios bibliográficos, La obra jesuitica en América (que ocupa las páginas 215-263), Labor cultural setecentista (páginas 268-338), Evolución del antijesuitismo en el siglo XVIII, El destierro en Italia (páginas 373-469), Actividades intelectuales de la última época, y Nomenclator bibliográfico.

La labor del padre Cascón como la de M. P. se refiere con preferencia y casi exclusivamente a escritores españoles o hispanoamericanos. La reproducción de textos está hecha con la mayor escurpulosidad, presentando a veces el facsimil del propio original, y hasta anotando—esto no siempre—las variantes entre el manuscrito y el impreso. Esas variantes proceden sin duda de la corrección hecha por el mismo autor sobre las pruebas de imprenta, rasgo muy característico de M. P., que sin cesar iba perfeccionando su forma de expresión, por lo que se hacía temible a los regentes de imprenta.

La obra emprendida por el padre Cascón, difícil de realizar, ha podido llevarse a término gracias al tesón y fuerza de voluntad del docto jesuita. El resultado tiene que ser necesariamente grato no sólo para los de la propia Compañía, sino para cuantos simpatizan con ella, con sus glorias científicas y literarias y en general para los amantes de la cultura hispana, tan enriquecida por la colaboración jesuitica. Con todo, el lector notará enseguida un defecto inevitable en esta clase de trabajos, y es la repetición de las mismas cosas dos, cuatro y hasta seis veces, y en algunos casos dentro de la misma página. En todas las antologías suele suceder algo de eso, pero aquí ocurre en mayor escala por no ser posible la selección sin resignarse a omisiones sensibles.

Fijándonos particularmente en la parte histórica, que ocupa una gran extensión del libro, no sobrará que hagamos sobre ella un poco de comentario.

Aunque el prestigio y autoridad de M. P. raya a tan inconmensurable altura, que parece osadía ponerle reparos, como al fin se alega su dictamen en apoyo de hechos y de apreciaciones históricas, incumbe a la crítica examinar si todo lo afirmado por él es pasable, o en qué medida debe mejorarse o atenuarse a la luz de investigaciones posteriores. Sabido es que el polígrafo montañés era hombre más de biblioteca que de archivo. Y quienes hemos frecuentado la lectura de sus obras históricas sabemos además cuán certero suele ser en sus juicios, aunque fallen no pocas veces en punto a exactitud los datos que dispone o hechos que relata. Ni podía suceder de otro modo, no estando

aún adelantada la labor de investigación y análisis que ha de servir de base al juicio del historiador, y no siéndole tampoco posible acudir en todos los casos a las fuentes mismas. Ello precisamente hace más admirable los prodigios de intuición del maestro, que trabajando con medios tan imperfectos, atine sin embargo con el significado histórico de las cosas. En este sentido su labor al llamar la atención sobre los valores culturales de la Compañía es acreedora a los elogios y gratitud de todos.

Pero aún en el terreno documental la historia literaria de la Compañía es uno de los temas estudiados por él con más interés y cariño, y raro será el libro de importancia debido a jesuita español que se haya escapado al alcance de su asombrosa erudición. A ello ha contribuido no poco el esmero con que la misma Compañía ha ido dando a conocer sus cosas, por contraposición al descuido casi general de las demás órdenes, de modo que en gran parte el autor de *La Ciencia española* no ha tenido más que reproducir lo que encontraba ya hecho. En este punto su obra de primera mano no corre pareja a la importancia que adquiere en sus escritos, como sucede con otros temas por él estudiados, la historia de las ideas estéticas o de los heterodoxos españoles por ejemplo. La apreciación y juicio que de ahí dimana está, por tanto, inspirado e influido hartas veces por autores de la misma Compañía y expuesto a los riesgos del dictamen en causa propia. Así se explican algunas notas estridentes, que extrañan más en don Marcelino, tan respetuoso de ordinario, como cuando escribe que Melchor Cano «tuvo toda su vida odio y animadversión loca contra los jesuitas» (p. 49), afirmación más que exagerada, falsa. A la misma causa deben atribuirse ciertas ingenuidades, como el registrar entre las ideas características de Gabriel Vázquez la doctrina que pone el fundamento metafísico de la ley en la inteligencia y no en la voluntad divina (p. 77), lo cual es el abecé del tomismo. Igual origen debe tener el aplomo con que mantiene con la mejor buena fe la total inculpabilidad de los de la Compañía en los procesos de Llerena (p. 53), afirmación que desmienten los papeles conservados de aquella Inquisición, en que aparecen gravemente comprometidos los padres Villanueva, Martín Gutiérrez y Duarte o Loarte. También creemos que se ha dejado llevar de un afecto excesivo a la Compañía con menoscabo de la Orden que en punto a doctrina ha tenido con ella mayor número de encuentros, al acentuar aún más el ya exagerado aserto de Alzog, quien atribuye origen dominicano a casi todos los errores propalados por los jesuitas (página 38). Entre que uno de los nuestros haya aventurado, con la repulsa general de la Orden, determinadas osadías, y que una legión de teólogos de la Compañía las tomen por su cuenta, con asentimiento tácito o expreso de

los superiores, para proponerlas como doctrina corriente, va mucha diferencia. Y es extraño que, teniendo en la Orden dominicana doctrina sanísima y bien asentada donde escoger, hayan preferido precisamente esas singularidades vitandas.

Por último no estará de más advertir que en los elogios que M. P. tributa a todo lo bueno que lleva sello español, sea o no de la Compañía, hay a veces su tanto de encarecimiento, sobre todo en sus maravillosos epílogos y grandes síntesis, de tan majestuoso estilo, donde a impulso de un entusiasmo sincero se desborda su pluma en hipérboles que no pueden tomarse a la letra.

FR. V. B. DE H.

Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala, de la Orden de N. Seráfico Padre San Francisco, en el Reino de la Nueva España, por el P. Francisco Vázquez, O. F. M. Segunda edición, con prólogo, notas e índices del P. Lamadrid, de la misma Orden. Tomo 1.º. XXIV-337 páginas, t. 2.º, XXVIII-378 pp., t. 3.º, XVIII-363 pp. Biblioteca "Goathemala", de la Sociedad de Geografía e Historia, dirigida por el lic. J. A. Villacorta. Guatemala, 1937-1940.

Entre los cronistas de Indias, los religiosos de las distintas familias que emprendieron la narración de las gestas de su respectivo instituto ocupan un puesto preferente por varios conceptos. En primer lugar, como más desligados de intereses y pretensiones terrenas, generalmente rinden homenaje a la verdad, lo cual no siempre ocurre con los cronistas oficiales u oficiosos, que dependían de virreyes, gobernadores o capitanes, cuyos actos les era forzoso engrandecer. Por eso mismo, aquéllos están en condiciones ventajosas para actuar de fiscales cuando el caso lo requiere. Además la materia de su narración no es tanto el curso de los sucesos políticos y externos, guerras, conquistas y vida civil, cuanto el aspecto moral y religioso, descuidado frecuentemente por los cronistas laicos. De ahí la alta importancia que tiene dar a conocer estas crónicas monásticas para seguir el desarrollo de la colonización y evangelización del Nuevo Mundo.

La Biblioteca «Goathemala» viene realizando en ese sentido una labor laudabilísima, habiendo inaugurado hace años sus publicaciones con la reedición de la «Historia de la provincia dominicana de San Vicente de Chiapa y Guatemala», por el P. Francisco Ximénez, que abarca tres voluminosos tomos. El tercero de la *Crónica* del P. Francisco Vázquez lleva en la serie el número XVI. Estos datos, aparte del mérito intrínseco de tales obras, dicen bastante en favor de la empresa que ha tomado a su cargo el señor Villacorta.

Si penetramos un poco en el fondo de la narración, advertiremos enseguida que, lejos de desmerecer, nos va presentando en estilo sencillo, pero expresivo, escenas emocionantes del inmenso poema que constituye la incorporación de tantos pueblos gentiles al seno de la Iglesia. En la historia de la misma no hay página que se la pueda comparar después de la predicación de los Apóstoles. Y para que se ataje de una vez el absurdo de que en los manuales de historia eclesiástica no se dé a este hecho el realce que merece, nada más indicado que sacar a luz Crónicas como la presente. Mediante ellas reviviremos la gigantesca lucha de nuestros misioneros contra los obstáculos que tuvieron que vencer para evangelizar aquellas tierras, y sabremos apreciar, los de aquí y los de allí, que la actuación de las órdenes mendicantes, tan vilipendiada a veces, es algo consubstancial en la vida y cultura de la Metrópoli y del Imperio colonial formado por ella.

La *Crónica* del P. Vázquez tiene, entre otros méritos, el de reproducir a veces el texto mismo de los documentos que hacen al caso, como reales cédulas, actas y escrituras, vislumbrándose al propio tiempo que aun cuando no se alegue su testimonio explícito, el autor utiliza fuentes hoy desaparecidas que arrancan de los hechos mismos. El relato es, pues, de la mayor solvencia. Y si cabe en muchos casos completarlo con documentos por él desconocidos, como por ejemplo los que atesora el Archivo de Indias, difícilmente se encontrará caudal más abundante sobre la labor franciscana en aquellas regiones. Aun en los juicios, en que es tan fácil excederse arrastrado por el afecto a la corporación con menoscabo de intereses extraños más o menos encontrados, el autor sabe mantenerse dentro de la corrección y respeto que se debe a todos cuantos están conformes en lo fundamental, por más que discrepen en cosas secundarias.

En ese sentido no aprobamos la ocurrencia del padre Lamadrid, que ha preparado esta reedición, al incluir en los preliminares del tomo segundo, después de la serie cronológica de Provinciales de aquella Provincia desde 1559 hasta 1828, cosa grandemente estimable, la famosa carta de fray Toribio Motolinía al Emperador contra Las Casas (2 de enero de 1555), en que tanta parte tiene la pasión. Creemos que con ese aperitivo no se hace mucho favor al cronista Vázquez; porque al leer tan cruda requisitoria, que por lo exagerada a nadie convence, naturalmente se previene uno por sí el relato del cronista va a desenvolverse en el mismo tono. Aunque Las Casas haya exagerado generalizando demasiado el proceder de algunos españoles ¿quién va a persuadirse de que en cuanto a humanidad e interés por el bien de los indios le ganaban casi todos los que tuvieron alguna participación en su gobierno y aun casi todos los misioneros? Es seguro que en un plesbicito entre él y Motolinía

muy pocos irían con éste, como lo comprueba el arraigado afecto que hoy se profesa al dominico en aquellas regiones.

Por lo demás, muchas de las cosas que afirma Las Casas las escribió también antes y al mismo tiempo que él el venerable arzobispo franciscano Juan de Zumárraga, y gracias a la insistencia y terquedad santa de estos dos y de otros amparadores de los naturales, se humanizó su trato hasta cristalizar en las Nuevas Leyes de Indias, que hoy invocan ufanos aun aquellos que no cesan de denigrar al obispo de Chiapa.

FR. V. B. DE H.

MARTIN GRABMANN: *Kommentare zur aristotelischen Logik aus dem 12. und 13. Jahrhundert.*—Berlin, Verlag der Akademie der Wissenschaften 1938, 4.º, págs. 28.

Methoden und Hilfsmittel des Aristoteles studium im Mittelalter.—Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Munich 1939, 8.º, págs. 196.

El Dr. Grabmann, que hace ya tres decenios abrió la marcha en la investigación de literatura inédita de la Edad Media con su *Historia del Método escolástico*, descubriendo al mundo erudito la riqueza de escuelas y tendencias filosófico-teológicas que ese primer periodo de formación escolástica encerraba, no ha quedado a la zaga en ese mismo trabajo investigador, sino que continúa dedicando sobre todo preferente atención al sector llamado de la «Facultad de Artistas», y ofreciendo al público sus valiosas aportaciones y descubrimientos en torno a esa vasta zona de comentaristas y cultivadores de la filosofía aristotélica.

Damos referencia de dos de sus últimas producciones: La primera, continuación de un trabajo anterior, en que inventariaba escritos—exposiciones, resúmenes, etc.—sobre la Lógica del Estagirita desde Pedro de Abelardo hasta la obra culminante de la Dialéctica escolástica, las *Súmulas* de Pedro Hispano. Lo constituye la descripción del ms. 624 de la Preussischen Staatsbibliothek de Berlín. «de importancia única en la historia de la filosofía del s. xii». Contiene numerosos comentarios lógicos, entre ellos la primera exposición a tratados lógicos de Boecio conocida, obra de Abdón de Flenry en el s. x, y un segundo ejemplar del comentario Abelardiano «Perihermenias». Las numerosas referencias de tales escritos a la doctrina de Abelardo, demuestran una vez más la influencia dominante que el genio fecundo del Filósofo Palatino ejerció en estos primeros escauceos dialécticos del pensamiento occidental.

El segundo, *Métodos e instrumental para el estudio de Aristóteles en la Edad*

Media, es un digno complemento de la «Historia del Método escolástico», y obra de síntesis como fruto que es de pacientes investigaciones aisladas. Hecho sobradamente conocido es hasta qué punto toda la ciencia filosófica y la cultura de los siglos medios está penetrada de esencia aristotélica, amasada con ideas del genial filósofo, y cómo el Aristotelismo—en sus dos fases, ortodoxa y averroísta—comparte con el Agustínianismo el dominio exclusivo de los espíritus en aquella edad de la más alta e intensa vida intelectual. Y efectivamente, tal idea e impresión no hace sino arraigarse al recorrer este aspecto material del Aristotelismo historiado por Grabmann, es decir, los *medios de estudio* de que disponían aquellos hombres de los siglos XII-XIV. G. trae en primer lugar el estudio del texto mismo, su estado en la traducción manuscrita, colecciones de obras del Filósofo, tal como figuran en los códices, tocando igualmente el punto tan interesante de las traducciones aristotélicas.

De más valor es la historia del Comentario a Aristóteles, de su formación en las explicaciones del aula, su técnica de exposición y de la pronta ramificación en dos tipos representativos, el de interpretación literal del texto y el de cuestiones sobre nuevos problemas debatidos, más o menos ligados al texto. Entre la lista interminable de comentaristas del filósofo, afirma Grabmann, si bien Alberto Magno en algunos aspectos es insuperable, los Comentarios de Sto. Tomás de Aquino son, sin duda, la obra cumbre del género de toda la Edad Media. Largamente utilizados aún por los del bando contrario, como Siger de Brabante, sólo se pueden comparar en influencia y difusión a ellos, algunos posteriores como los Comentarios de J. Buridano y Walter Burleo. Mas a pesar de la revolución que en el campo ideológico y doctrinal estos comentarios del Aquinatense produjeron, nada ha innovado el Santo Doctor en la técnica y método de exposición, ni adoptó o se dejó influir por el sistema de interpretación de Averroes como creen algunos, sino que usaba del mismo procedimiento que hacía tan largo tiempo se venía practicando.

Pero el sistema de comentario no agota, ni mucho menos, la serie de medios entonces empleados para hacer llegar las doctrinas de Aristóteles a las inteligencias de los estudiosos. Ahí están la innumerable variedad de compendios y compilaciones de los «excerpta» y conclusiones de los libros aristotélicos, descritos con asombroso conocimiento de fuentes inéditas por Grabmann. No faltaba entonces otro valioso auxiliar de la labor y formación científica, que tal vez alguno creería invención propia de la cultura moderna: el sistema de «Lexicon» o diccionario científico. También este medio fué profusamente empleado para una mayor comprensión de la filosofía de Aristóteles, a juzgar por los numerosos «tabulae», florilegios y léxicos alfabéticos, hallados y catalogados por Grabmann.

Decididamente, el Aristotelismo entraba a formar parte sustancial en la filosofía y en la integral cultura de aquellas edades de tan hondo sentido espiritualista y cristiano. Por eso no es de extrañar la afirmación, notable por venir de un tal maestro en el arte de historiar la formación y curso evolutivo de las doctrinas filosóficas: «Es mi convicción profunda que también en el futuro esta *trama puramente ideal* del sistema del gran filósofo, ha de ejercer tal vez más poderoso influjo en la marcha del pensamiento y la cultura de la humanidad que ha tenido hasta ahora».

FR. T. URDANOZ

¿Qué es la Iglesia? Conferencias pronunciadas por el P. José A. de LABURU, S. J., en la Catedral de Buenos Aires.—138 págs.—Mosca Hnos. Editores. Montevideo (Uruguay), 1941.

Pocas veces un discurso leído conserva el mismo interés que cuando se oye pronunciar por el orador. Aun cuando se redacta con vistas a la publicación, la lectura fría y silenciosa no puede suplir la expresión, la viveza, la energía, el acento de la voz, la vibración vital que el orador le comunica. Los discursos leídos tienen siempre mucho de hojas marchitas, que conservan la forma, pero han perdido la frescura y la vida con el fluir de la savia. Algo de esto les sucede a los discursos del P. Laburu. En su oratoria personalísima—tan desgraciadamente imitada muchas veces—el gesto, el acento, el ademán, logran el milagro de animar y dar vida y color a párrafos que leídos tienen mucho de la frialdad de cosa que ha vivido. La comunicación con el auditorio, tan admirable y característica en el célebre orador, está lejos de conservarse en su palabra escrita, en que giros y recursos de maravilloso efecto en el púlpito, llegan a producir cansancio y fastidio en el lector. A veces es difícil de reconocer un mismo discurso al leerlo y recordar la vida y la emoción que su autor le comunicaba en el púlpito. No queremos decir con esto que sea inútil la publicación del texto de sus conferencias. Queda siempre el fondo doctrinal, sólido y claramente expuesto, y que puede contribuir a fijar ideas y a darles mayor difusión por medio de la Prensa.

El tema general es la Iglesia: su origen, finalidad, constitución, relaciones con los Estados, y por último se ha añadido una conferencia pronunciada en el teatro de la Comedia de Buenos Aires sobre los defectos de la Iglesia.

S. P.

TUSQUETS, Juan, Pbro.: *La Religión explicada a los párvulos*.—166 páginas, 14 ptas.—Editorial Lumen, Rocafort, 219. Barcelona, 1941.

La labor del catequista de niños es una de las más hermosas, pero también de las más difíciles. Difícil por razón de la materia, en que hay que explicar doctrinas muy elevadas, que es necesario acomodar a la tierna inteligencia de los niños. Y difícil también por la psicología especial de la infancia, poco propicia a fijar su atención en cosas que reclaman un poco de fijeza y de seriedad. El Sr. Tusquets demuestra un conocimiento profundo del alma de los niños y una larga experiencia catequística. Fruto de ambas es este precioso libro, en que resuelve el difícil problema de la enseñanza del Catecismo de la manera más adecuada para conquistar la atención de los niños y para hacerles agradable el estudio: jugando. Es un procedimiento más eficaz que el de los gráficos, que tan excelentes resultados ha dado en los últimos años, porque el niño no se limita a ver, a intuir, sino que toma parte activa en el desarrollo de la explicación. Con ello y con un buen catequista, que les haga ver el sentido de los distintos juegos, será casi imposible que las enseñanzas no se les graben profundamente. Complemento de esta obra es la colección de gráficos, publicada por la misma editorial, en que en treinta preciosas láminas se resume toda la doctrina cristiana.

Recomendamos vivamente el libro, en la seguridad de que sus frutos serán excelentes.

S. P.

BIBLIOTECA AUXILIAR DEL CATEQUISTA: Tomo I: *Guión de sermones para la Misiones infantiles y Ejercicios espirituales a la niñez*.—Tomo II: *Cantos catequísticos y misionales para la niñez*, compilados por el Rvdo. Dr. Francisco de A. Ros.—Tomo III: *Brevísimo compendio de Pedagogía catequística*, por J. Tusquets.—Cada tomo de 30 págs. aproximadamente, 1 pta.—Editorial Lumen, Rocafort, 219. Barcelona.

Sumamente recomendable es esta Biblioteca, en cuyos folletos se contienen normas y materiales que pueden ser muy útiles al catequista en el desempeño de su importantísima misión.

S. P.

TASENDE, Martín H., Pbro.: *Catecismo de la Doctrina cristiana*. Vol. VII: *La Moral, La Gracia*.—372 págs.—Mosca Hnos. Editores. Montevideo (Uruguay), 1941.

Pulcramente impreso presenta la Editorial Mosca Hermanos el Catecismo de la Doctrina cristiana, redactado por el Sr. Tasende y declarado texto oficial en la diócesis de Salto. Responde al grado medio de instrucción religiosa, y en él se contiene, explicado con sencillez, claridad y buen sentido, todo lo esencial para una sólida formación en la doctrina cristiana. La benemérita Editorial católica, que tan hermosos libros lleva publicados para defensa y explicación de la Religión, contribuye con éste a difundir las grandes verdades del catolicismo, suministrando un buen medio de instrucción a cuantos deseen informarse sobre lo fundamental de nuestra fe. Es además un excelente libro de texto para ser utilizado en el curso medio de Religión en centros oficiales.

S. P.

MONS. MIGUEL DE ANDREA, Obispo de Temnos: *El Evangelio y la Actualidad*.—206 págs., 0,60 cvs. argentinos.—Editorial "Difusión", Tucumán 1859. Buenos Aires, 1941.

En un número anterior presentamos a nuestros lectores esta hermosa colección de sermones predicados por Mons. de Andrea. La Editorial «Difusión», deseando que sus hermosas enseñanzas pudiesen llegar a un número mayor de lectores, ha hecho una segunda edición económica de la obra, que facilitará su adquisición, y que, aunque menos lujosa que la primera, conserva todavía una cuidada presentación tipográfica. Con ella la palabra de Cristo en su Evangelio, explicada por el ilustre Prelado argentino, podrá llegar a muchas almas que tanta necesidad tienen de ella.

S. P.

El Diezmo Eclesiástico en España hasta el siglo XII, por Jesús San Martín.—Ediciones "FAX". Plaza de Sto. Domingo, 13. Madrid. XV.166 páginas en 4.º, ptas. 8. (1940).

Contiene este interesante volumen la disertación presentada por el autor en la Universidad Gregoriana para obtener el grado de doctor en la Facultad de Historia eclesiástica.

No hay duda que el tema es de verdadera importancia y no de los más fáciles; siendo por lo mismo necesaria una labor concienzuda para tratarlo debidamente, si se quiere presentar un trabajo útil; cosa que, a nuestro juicio, ha logrado nuestro autor, el cual después de un tratado previo sobre la administración de los bienes eclesiásticos en los primeros siglos e introducción del diezmo en la Iglesia, pasa luego a exponer lo concerniente al diezmo en España durante la Monarquía visigoda, examina a continuación la práctica existente desde la invasión musulmana hasta el siglo xi, para fijarse finalmente en lo que durante dicho siglo regía. Consagra los dos últimos capítulos a señalar las diferencias existentes entre el diezmo eclesiástico y el diezmo laico en España, y a examinar algunas cuestiones relativas al diezmo, sacando la siguiente conclusión en la pág. 134: «Las fuentes históricas de nuestro período, lejos de favorecer a la teoría regalista, están exigiendo otra interpretación que sea fiel reflejo de su contenido, la cual nunca podrá lograrse si se rechaza la existencia de un diezmo verdaderamente eclesiástico».

El autor califica su estudio de preliminar a la historia del diezmo eclesiástico en España, y añade que al emprenderlo se propuso esclarecer principalmente dos puntos: «el origen del diezmo en España y si se debe admitir o no la existencia de un diezmo estrictamente eclesiástico» (pág. 151).

Los argumentos que alega en pro de la sentencia afirmativa son contundentes.

FR. S. A.

Les Origines de la Noël et l'Epiphanie. Etude historique.—105 págs. en 4.^o
Le Canon de la Messe Romaine. Edition critique. Introduction et notes.
 71 pp.

Ambos folletos tienen por autor al benedictino Dom Bernard Botte, y fueron editados en la Abadía de Mont César, Lovaina (Bélgica), el primero el año 1932, y el 1935 el segundo; si bien los dos llegaron a nuestra redacción ya entrado el año 1941.

No con el intento de decir la última palabra, pues el autor está bien convencido de que aún resta mucha labor antes de que el terreno se encuentre suficientemente preparado para dar el fallo definitivo, sino con el más modesto de aportar materiales que puedan contribuir a dicho objeto, estudia los documentos y examina las diversas explicaciones e hipótesis relativas al origen de las fiestas de Navidad y Epifanía, fecha de su celebración y diversos acontecimientos de la vida de J. C. que en la Epifanía se trataban de conmemorar.

Después de un breve recorrido por Egipto, Palestina, Siria, Constantinopla, Asia Menor, Roma, Africa, Las Galias, España y Provincias Danubianas, y de consignar las dos hipótesis que se aducen para dar razón de por qué se fijaron los días 25 de diciembre y 6 de enero, para la celebración de dichas fiestas, tiene por más aceptable la que señala como motivo el haber querido la Iglesia sustituir con ellas las fiestas paganas que en tales días se celebraban.

En cuanto al origen de su celebración, no se encuentran documentos que den testimonio de ella antes del siglo iv.

Tampoco respecto del *Canon de la Misa* romana han sido otras las pretensiones del autor, sino «ofrecer a los que deseen estudiar su historia, un modesto instrumento de trabajo que pueda serles útil», según dice en el prefacio (p. 7), a cuyo objeto indica las variaciones que ha sufrido el texto de dicho Canon, añade luego las noticias históricas y los textos patrísticos o litúrgicos que pueden contribuir a esclarecer su historia, y por último, algunas notas aclaratorias de carácter filológico o bibliográfico.

No hay duda que el autor ha realizado una obra digna de encomio y de positiva utilidad con la publicación de estos folletos.

FR. S. A.

P. Dr. Christophorus Berutti, O. P.—*INSTITUTIONES IURIS CANONICI*.—Vol. IV: *De Rebus*. XI-562 págs. en 4.º. Pr. 35 liras. Taurini-Romae, Marietti, MCMXL.

En el breve espacio de un lustro lleva publicados el infatigable y distinguido profesor de la insigne Universidad de Friburgo (Suiza), cuatro volúmenes de sus interesantes Instituciones Canónicas, según este orden cronológico: Vol. I, *Normae Generales*; Vol. III, *De Religiosis*; Vol. VI, *De Delictis et poenis*; Vol. IV, *De Rebus*; el cual contiene la exposición del Lib. III del Código, exceptuadas las partes 1.ª y 5.ª.

Resalta en todos ellos el orden y la claridad, juntamente con la brevedad; cualidades, las dos primeras, muy recomendables en cualquier libro, y la última rigurosamente exigida en un tratado de Instituciones.

Si a esto se añade la solidez en la doctrina, fundamentada en la precedente legislación, y un criterio recto y seguro, que también resplandecen en esta obra, nuestros lectores tienen ya datos suficientes para darse cuenta de su mérito y utilidad.

No se crea, sin embargo, que todo son perfecciones, sin el menor defecto. El mismo autor lo ha reconocido y procurado remediar, como se echa de ver,

por ejemplo, en lo concerniente a la bibliografía, la cual era más escasa en los primeros volúmenes.

También ganaría la obra si al lado de algunas afirmaciones se alegaran los argumentos en que se apoyan, dentro, claro está, de los estrechos límites que su carácter de Instituciones impone.

Refiriéndonos ahora al volumen IV, objeto especial de la presente reseña, hemos de llamar la atención del autor sobre una afirmación que hace en la pág. 63, hablando del privilegio de tener *puerta santa*, el cual dice ser exclusivo de las Basílicas Mayores de Roma, lo cual no es exacto, ya que también compete a la Catedral Compostelana, y con la particularidad que se abre su puerta santa todos los años en que la fiesta del titular, Santiago el Mayor, cae en domingo. No dejaremos de añadir que nada tiene de extraño que un extranjero ignore semejante detalle.

Hechas estas ligeras observaciones, consignaremos, para terminar, que entre las cosas dignas de especial elogio, en este volumen contenidas, cumple mencionar el comentario al can. 1254 § 2, donde afirma que carece actualmente de base sólida la doctrina de los autores anteriores al Código que declaraban exentas de la ley del ayuno a las mujeres quincuagenarias (pgs. 219-220).

Muy acertada nos parece también la exposición del can. 1341, tocante a las licencias para predicar los sacerdotes extradiocesanos (págs. 353-355). Juzgamos será del agrado de nuestros lectores el que transcribamos el párrafo que sirve de introducción, y lo haremos valiéndonos de sus mismas palabras: «Sacerdotes utriusque cleri qui a loci Ordinario ad munus concionandi approbati sunt, intra fines loci et temporis ab eo forsán praestitutos, ad concionandum invitari possunt a quolibet competenti Superiore vel rectore ecclesiae in eodem territorio sitae, quin *peculiaris licentia ad id requiratur ipsius Ordinarii loci*» (Subrayamos nosotros).

Cordialmente felicitamos al autor de esta obra, haciendo votos por la próxima publicación de los restantes volúmenes y por que logre notables éxitos.

FR. S. ALONSO

NIHIL OBSTAT

Dr. Franciscus Ramos, Censor

IMPRIMATUR

† HENRICUS, Episcopus Salmantinus

LIBROS RECIBIDOS

En esta sección anunciaremos los libros que nos sean remitidos por sus autores o por las Casas Editoriales. Las obras que por su importancia merezcan, a juicio de la Redacción, un interés más especial, serán reseñadas en las secciones de Bibliografía o de Boletines.

HÖTSCHL: *Das Absolute in Hegels Dialektik*.—186 págs.—Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn.

PELLOUX *L'Assoluto nella dottrina di Plotino*.—230 págs.—Società Editrice «Vita e Pensiero». Milano. 1941.

CARRERAS Y ARTAU, Tomás y Joaquín: *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*.—Tomo I. 661 págs. 30 ptas.—Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Valverde, 24. 1939.

BASCUÑANA: *Exposición y crítica de la Fenomenología de Edmundo Husserl*.—61 págs.—Seminario Conciliar de Barcelona. 1940.

RETANA: *Fernando III y su época*.—486 págs., 25 ptas.—Editorial «El Perpetuo Socorro», Manuel Silvela, 14. Madrid. 1941.

PEINADOR: *De Iudicio conscientiae rectae*.—156 págs.—Editorial «Coculsa». Paseo de Rosales, 48 dpdo. Madrid. 1941.

MARIAS: *Historia de la Filosofía*.—Editorial «Revista de Occidente», Bárbara de Braganza, 12. Madrid.

BAYON, P. Jesús García: *Medicina y Moral*.—232 págs., 12 ptas.—Sociedad de Educación «Athenas», Mayor, 81. Madrid. Exclusiva de venta: Editora Internacional. Apartado 115, Buen Pastor, 7. San Sebastián.

PEREZ DE URBEL: *Vida de Cristo*.—578 págs., 14 ptas.—Ediciones FAX. Madrid.

PRADO: *Curso fácil de Liturgia*.—2.ª edición.—208 págs., ptas. 6.—Ediciones FAX. Madrid.

BASABE: *Manual de estilística latina*.—104 págs., 5 ptas.—Ediciones FAX. Madrid.

- BASABE:** *Temas de composición griega.*—128 págs., 7 ptas.—Ediciones FAX. Madrid.
- PINARD DE LA BOULLAYE:** *Conferencias de Nuestra Señora de París.*—Año 1929: *Jesús y la Historia.*—Año 1930: *Jesús Mesías.*—Año 1931: *Jesús Profeta y Taumaturgo.*—Año 1932: *Jesús Hijo de Dios.*—Cada tomo, 6 ptas.—Ediciones FAX. Madrid.
- MAEZTU, Ramiro de:** *Defensa de la Hispanidad.*—4.ª edición. 372 págs., 12 ptas. Ediciones FAX. Madrid.
- SCHILGEN:** *Normas morales de educación sexual. Niñez. Pubertad. Juventud.*—4.ª edición.—Ediciones FAX. Madrid.
- MAEZTU, Ramiro de:** *En Vísperas de la Tragedia.*—236 págs., 7 ptas.—Ediciones FAX. Madrid.
- ORAA, P. Antonino, S. J.:** *Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola. Explanación de las meditaciones y documentos en ellas contenidos.*—1.364 páginas, 30 ptas.—Ediciones FAX. Madrid.
- CABANES:** *Observación psicológica y reeducación de menores. Reformatorio de Amurrio.*—137 págs., 10 ptas.—Exclusiva de venta: Editorial FAX. Madrid.
- BUJANDA, S. J.:** *Manual de Teología Dogmática.*—504 págs., 15 ptas.—Editorial FAX. Madrid.
- KOCH:** *Homiletisches Lehrwerk. Predigtpläne und Skizzen zu den Themen des Quellenwerkes.* (Homiletisches Handbuch, Zweite Abteilung, VI Band: Erster Teil: Die Lehre von Gott; Zweiter Teil: Die Lehre von Gottmenschen Jesus Christus).—Editorial Herder, Freiburg im Breisgau. España: Librería Herder, Balmes, 22. Barcelona.
- VINZENT VON PAUL:** *Gespräche über das Leben und die Tugenden der ersten barmherzigen Schwertern.*—80 págs. «Colección «Zeugen des Wortes» número 31). Editorial Herder, Freiburg im Breisgau. 1'20 marcos.
- MOHLER:** *Kirche und Geschichte.*—60 págs. (Colección «Zeugen des Wortes», núm. 33).—Editorial Herder. 1941.
- H. AUGUSTINUS:** *Die Hochzeitu zu Kana* (Colección «Zeugen des Wortes», número 30). Herder. 1941.

- Die Märtyrenrakten des Zweiten Jahrhunderts.*—90 págs., 1'20 marcos. (Colección «Zeugen des Wortes», núm. 32).—Herder. 1941.
- LAIS: *Eusebius Amort und seine Lehre über die Privatoffenbarungen.*—103 páginas.—Herder. 1941.
- GRÖBER: *Der mystiker Heinrich Seuse. Geschichte seines Lebens, Entstehung und Echtheit seiner Werke.*—234 págs.—Herder. 1941.
- GRABMANN: *I Divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX.*—133 págs. 35 liras. S. A. L. E. R., Roma, 1941.
- ZAMAYON: *Hacia Dios.*—Cinco lecciones acerca del «Itinerario» de S. Buenaventura. Texto original y traducción del opúsculo. 242 págs.—S. A. L. E. R., Piazza Costanzo Ciano, 118-120. Roma.
- TOCCAFONDI: *La ricerca critica della Realtà.*—312 págs., 26 liras.—Edizioni Comm. A. Arnodo, Via della Palombella, 24-25. Roma. 1941.
- ARROYO, P. Pascual, S. J.: *Ondas evangélicas.* Primera serie.—170 págs.—Ruiz Hernández, 12. Valladolid. 1941.
- MENENDEZ-REIGADA, Fray Albino, Obispo de Tenerife: *La tabla de salvación.*—30 págs.—Tenerife. 1941.
- PRADO: P. Germán, O. S. B.: *Jóvenes!... Novios!... Esposos!...*—242 págs., 7 pesetas.—Editorial Aldecoa, Barquillo, 9. Madrid.
- Verdades. Principios católicos.*—Semana radical de la Acción Católica (Uruguay). 175 págs. Mosca Hnos. Libreros Editores, Montevideo. 1940.
- BENDISCIOLI, Mario: *Neopaganismo racista.*—100 págs.—Editorial Difusión. Buenos Aires.
- BRENA: *La tragedia actual.*—120 págs.—Editorial Difusión. Buenos Aires.
- MONSERRAT: *Manual escolar de Religión.*—468 págs.—Editorial Lumen. Rocafort, 219. Barcelona.
- PEREZ, Nazario, S. J.: *Historia mariana de España.* (Se publica por entregas. Obra de Propaganda Mariana. Itera, 2. Valladolid). 1941.
- PERIS POLO, Pbro.: *Lecciones graduadas de Canto Coral.* Para uso de los Seminarios, Institutos religiosos y Colegios. (Tercera edición).—Segunda parte: *Canto gregoriano*, Cursos primero, segundo y tercero.—Seminario Conciliar. Barcelona. 1941.
- QUERA, P. Manuel, S. J.: *Los Ejercicios Espirituales y el origen de la Compañía de Jesús.*—88 págs., 7 ptas.—Revista Ibérica, Palau, 3. Barcelona.

Francisco José Dölger (1† 7 - X - 1940)

Han aparecido en nuestra Editorial las siguientes obras de Francisco José Dölger.

IXΘΥC Tomo I: El simbolo del pez en los primeros siglos del cristianismo. Tomo IV: Láminas, 1928. Precio, 25,20 marcos. En tela, 23,40.

Tomo II y III: El pez sagrado en las antiguas religiones y en el cristianismo Tomo II: Textos, 1922.

Tomo III: Láminas del tomo II. Precio en total, 37,80 marcos. Tela, 45. Precio del tomo III, 22,50. En tela, 26,10.

Tomos IV y V: Documentos sobre el pez sagrado en el arte plástica, pintura y miniatura de los primeros siglos del cristianismo. 2.ª edición aumentada. 1928. Precio 19,80 marcos. En la, 28,80. Tomo V: Texto del tomo IV.

Die Eucharistie nach Inschriften frühchristlicher Zeit.

(Aparte de IXΘΥC "El pez Sagrado", tomo II), 1922. Páginas XII-112. Con cuatro láminas. Precio marcos, 4,50. Encuadernado, 5,85.

Die Söhne der Gerechtigkeit und der Schwarze.

Estudios de Historia de las religiones sobre las promesas del Bautismo. (Agotado al presente).

Sol Salutis. Oración y canto en la Antigüedad cristiana. (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, Fasc. 16-17). Páginas XII-488, 2.ª edición 1925. (1.ª 1920). Precio marcos, 15,50. Encuadernado, 17,10

Antike und Christentum. Estudios sobre Historia de la cultura y de las Religiones. Publicación trimestral. Precio de cada fascículo, 3,75 marcos. Tomo I-II, 13,50. Encuadernado, 15,75. Tomo III-V, 15. Encuadernado, 17,50. Del tomo VI quedan los fascículos 1 y 2. (3 en imprenta).

Pisciculi. Estudios sobre la religión y cultura de la Antigüedad. Homenaje a Francisco José Dölger en el 60 año de su nacimiento, ofrecido por sus amigos, admiradores y discípulos. Publicado por Teodoro Klauser y Adolfo Rücker. Con 8 láminas y una plancha de Dölger. Págs. 350. Precio: En rústica, 16,75 marcos. Encuadernado, 18,75.

Pedidos en todas las Librerías.

VERLAG ASCHENDORFF :—: Münster (Westfalen)

Monumento de alta cultura

CINCO OBRAS FAMOSAS QUE NO PUEDEN FALTAR EN SU HOGAR

HISTORIA NATURAL.—Vida de los animales, de las plantas y de la tierra

Tesoro de ciencia y amenidad, de valor incalculable. La obra que inútilmente se ha pretendido copiar. Es un tesoro para el hogar y un museo para las escuelas. Un texto notabilísimo y apasionante; una ilustración que sorprende, así por su número como por su extraordinario interés. Los animales más exóticos, las fieras más temibles, los peces más extraños, los insectos más raros y diminutos, las plantas y flores de países más remotos, los aspectos más curiosos y más impresionantes de la Tierra..., todo lo abarca, reflejando en admirables fotografías esta notabilísima obra. Cuatro volúmenes. 2.000 páginas. 5.000 grabados. Más de 300 láminas. Al contado: 320 pesetas. A plazos: 380 pesetas.

LAS RAZAS HUMANAS.—Su vida, sus costumbres, su historia, su arte.

Maravilloso desfile de la extensa gama de pueblos que forman la Humanidad. Costumbres, arte, danzas, religión, moral, leyes seculares, cultura, indumentaria típica, etc., llenan las páginas de esta obra única cuya celebridad ha cundido con inusitada rapidez. Sus ilustraciones causan justa y legítima admiración. Dos volúmenes. 900 páginas. 2.500 grabados. Más de 300 láminas. Al contado: 160 pesetas. A plazos: 190 pesetas.

GEOGRAFIA UNIVERSAL.—Descripción moderna del mundo.

Libro de oro para el hogar. Obra de la más alta utilidad y conveniencia para todas las bibliotecas, instituciones de cultura, centros de enseñanza, comerciantes, industriales, profesionales, agricultores, etc., la obra que piden los entendidos; el libro que aplauden los estudiosos. La gran obra nueva y original, que triunfa rotundamente en todas partes. Ninguna la iguala en modernidad. Ninguna la aventaja en méritos científicos. Ninguna la supera en esplendores gráficos. No es aprovechamiento de libros extranjeros. Todo en ella es original y rigurosamente nuevo. Sus numerosos mapas son un primer. Cinco volúmenes. 2.800 páginas. 5.000 grabados. 400 láminas. Al contado: 400,00 pesetas. A plazos: 475,00 pesetas.

HISTORIA UNIVERSAL.—Novísimo estudio de la humanidad.

La primera gran Historia que produce España. El libro que de manera magistral nos muestra la trayectoria seguida por el hombre a través de todas las edades. Un potente foco de luz nueva en el estudio clásico de la Historia. Una extraordinaria producción nacional. Su texto tiene un valor cultural enorme. Sus ilustraciones son lo mejor publicado hasta hoy. Seis volúmenes 3.360 páginas. 6.000 grabados. Más de 500 láminas. Al contado: 480 pesetas. A plazos: 570 pesetas.

HISTORIA DE ESPAÑA.—Gran Historia general de los pueblos hispanos.

La magna obra que nos presenta, en páginas de grandes méritos, fastuosa belleza y absoluta modernidad, una visión clara y perfecta de la interna vida hispana, desde sus albores hasta el momento actual. Es una versión maestra de nuestra Historia, a tono con la exigencia cultural de nuestra época. Se ha reanudado la publicación de esta obra grandiosa con los fascículos que completan el cuarto tomo. Cinco volúmenes. 2.800 páginas. 5.000 grabados. Más de 400 láminas. En publicación: cada tomo 400,00 pesetas. A plazos: 475,00 pesetas.

Puede Vd. encargar estas obras o pedir folletos y condiciones de suscripción, a cualquier librería o directamente a la casa editora

INSTITUTO GALLACH

DE LIBRERIA Y EDICIONES, S. L.

Calle Mallorca, 454-456.—Apartado de Correos, 784

BARCELONA (13).



ELABORACION ESPECIAL DE VINO BLANCO DULCE

para el *santo sacrificio* de la Misa

LOIDI Y ZULAICA
SAN SEBASTIAN

CASA CENTRAL: IDIAQUEZ, 5.—TELEGRAMAS LOIDI. Fundada el año 1875

Bodegas de elaboración en ALCAZAR DE SAN JUAN (Ciudad Real)

PROVEEDORES DE LOS SACROS PALACIOS APOSTOLICOS

Esta casa garantiza la absoluta pureza de sus vinos, con recomendaciones y certificados de los Emmos. Sres. Cardenal Arzobispo de Burgos, Arzobispos de Valencia, Santiago y Valladolid; Obispos de Ciudad Real, Pamplona, Orihuela, Salamanca, Segovia, Avila, Ciudad Rodrigo, Auxiliar de Burgos, Bayona (Francia) y Rvdo. P. Dr. Eduardo Vitoria, S. J., etc., etc.

EXPORTACION A ULTRAMAR

ENVIO GRATUITO DE MUESTRAS

Biblioteca de Teólogos Españoles

DIRIGIDA POR LOS DOMINICOS DE LAS PROVINCIAS DE ESPAÑA

Esta *Biblioteca* aspira:

1.º A reconstruir la historia doctrinal de nuestra tradición teológica, mediante la investigación de fondos inexplorados y a una valoración más comprensiva de las fuentes ya conocidas.

2.º A la publicación de textos inéditos o raros, procedentes de los grandes maestros de la Edad de Oro de la Teología española.

3.º A la preparación de monografías de fondo histórico-doctrinal o puramente doctrinal y de actualidad.

Volúmenes publicados

El maestro fray Pedro de Soto, O. P. y las Controversias político-religiosas en el siglo XVI, por el padre Venancio D. Carro, tomo I. *Actuación político-religiosa de Soto*; 22,50 pesetas en rústica, y 25,60 encuadernado en tela inglesa.

Comentarios del maestro Francisco de Vitoria, O. P. a la *Secunda secundae* de Santo Tomás. Edición preparada por el padre V. Beltrán de Heredia. Tomos I-V. Precio de cada tomo: 25 pesetas en rústica, y 28,10 encuadernado.

Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI, por el padre V. Beltrán de Heredia. Precio 10 pesetas en rústica.

Los suscriptores a *toda la Biblioteca* tendrá un descuento del 30 por 100